

صوفيّة الفكر الفلسفيّ

ديانة بلا دين وبلا إله

مع ملحق في الماركسيّة والمسيحيّة



صوفيّة الفكر الفلسفيّ

ديانــة بلا دين وبلا إله

مع ملحق في الماركسيّة والمسيحيّة



الأهليّة للنشر والتوزيع

المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان
وسط البلد ، خلف مطعم القدس
هاتف ٤٦٣٨٦٨٨ ، فاكس ٤٦٥٧٤٤٥
ص. ب : ٧٧٧٢ عمّان / الأردن

صوفيّة الفكر الفلسفيّ
ديانة بلا دين وبلا إله
مع ملحق في الماركسيّة والمسيحيّة
د. عائد محمّد بن حرب

الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠١

تصميم الغلاف : زهير أبو شايب / الأردن

لوحة الغلاف :
سلڤادور دالي / إسبانية
الصفّ الضوئي : الوسام للخدمات المطبعيّة ، عمّان ، هاتف ٤٦٥٧٨٦٩

د. عائد محمد بن حرب

صوفيّة الفكر الفلسفيّ

ديانــة بلا دين وبلا إله
مع ملحق في الماركسيّة والمسيحيّة



الفهـــرس

المقدمــة

إن هذا العمل يتضمّن دراسة تحليلية نقدية لمفاهيم ومصطلحات الفلسفة عامة والفلسفة الألمانية بشكل خاص .إن تسمية العمل قد تثير الكثير من التساؤلات وخاصة كلمة «صوفية» وما يراد بها في هذه الدراسة .إن تعبير صوفية الفكر الفلسفي يعني أن الفكر يعقل ذاته ،أي أن الفكر يجعل من نفسه موضوعاً لنفسه ، وعلى هذا الأساس ليس الفيلسوف من يفكر ، بل أن الفكر يعقل نفسه في عقل المفكر ، ولكي يكون الأمر واضحاً ؛ علينا أن نفهم أن المذهب الصوفي الغربي منذ بواكيره الأولى وخاصة في الفلسفة الأفلاطونيه حتى اليوم ، يحاول أن يكشف عن ماهية الله ويفهم الله بالتالي على أنه «معرفة وعقل» . السؤال ما هو العقل وما هي المعرفة من وجهة نظر الفلسفة النظرية الخالصة؟ إن الإجابه على هذا السؤال تمثل غاية البحث ، ذلك لأن العقل لا يظهر من البداية كروح واعية بذاتها ، وإنما يتجلى في بداية الأمر «كوعي» . إن حركة التطور الذاتية للوعي هي التي تجعل منه في نهاية المطاف عقلاً .

إن أول من وقف ضد النزعة الصوفية في الفلسفة الحديثة هو كانط . لقد قسّم كانط القدرة الفكرية إلى مستويين هما الذهن والعقل .إن نظرية الذهن والعقل لدى كانط تكشف عن إمكانيتين تقفان أمام التفكير . هذا التقسيم اكتسب معنى خاصاً لأنه لا يمتلك أهمية معرفية فقط وإنما أهميه فلسفيه تقود إلى نقد الوظيفة التنظيمية للعقل .إن الذهن والعقل بالنسبة لهيجل لا ينفصلان . فمفهوم الذهن المجرد والمتعين هو حالةٌ جوهريةٌ للعقلِ ، لأنه من دون التعينات لا يمكن له إصدار أي حكمٍ .إن معرفة العالم لا تتم من خلال الاتصال بالعالم وإنما بمساعدة «العلم النظري» الذي يقدم الصور العقلية للإدراك الحسي كقوانين وأحكام وفرضياتَ .إن النقد الموجّه ضد فلسفة كانط يتركز على أنها تفصل الوعي عن الموضوع ،أي أنها

تفصل فعل الوعي ، فعل التفكير عن محتواه . إن الفلسفة النظرية الخالصة ترى أن ارتباط الوعي بالموضوع في الفلسفة الكانطية ضعيف ، وأنهما يبقيان دائماً منفصلين ومستقلين عن بعض . وتوحيدهما في هذه الفلسفة غير ممكن ، كما وأن المفاهيم التي تنشأ عن مثل هذا النوع من العلائق تكون ذاتية يشترطها الوعي الفردي ؛ لذا فإن الذهن المقيد بالمتناهي يكون مرحلة أولية لا محيد عنها .

إن الفلسفة الجدلية لهيجل لا تبحث عن العقلي في الطبيعي ، وإنما تبحث عن العقلي في العقلي لأنه ليست جميع نتاجات الروح عقليةً . إن العقل يجب أن يعثر على نفسه في الطبيعة لذا يبقى العالم الواقعي في ظلال العقل . لهذا السبب وجه النقد إلى هذه الفلسفة من اتجاهات فكرية شتى . إنهم يرون أن الفهم الهيجلي يناقض «منطق العلم» ، الذي لا يمكن أن يلتزم بمبدأ واحد ، كما وإن هذا المبدأ لا يتقيد بالعلم وحده ، وإنما يجب أن يكون شمولياً . إن العلم الذي تتكلم عنه الفلسفة النظرية الخالصة ليس هو العلم التجريبي ، وإنما هو العلم الذي يطابق مفهوم الفلسفة ذاتها . إن الفلسفة النظرية الخالصة كعلم تصمم الواقع في كليته وتظهر بذلك نظرية الواقع للعلوم الأحادية كجزء من نظرية العقل الفلسفية .

إن رجال العلم يقصدون أن العلم لا يبحث في «الكليات العضوية» ولا في «الشموليات» كما يفعل الجدل ، وإنما يبحث تحليلياً . التحليل هو تفكيك التركيب (المعطى) إلى عناصره ومكوناته الأساسية ؛ وعندما تركب هذه العناصر والمكونات مجدداً إلى مركب ، إلى كل ، عندها يثبت المركب من نتائج التجارب السابقة . إن الجدل لا يعمل بهذه الطريقة وإنما يبحث في الكليات العامة ، بعبارة أخرى ، إنه لا يرد المركب إلى عناصر .

الفلسفة النظرية الخالصة ذات الطبيعة الصوفية تترك الطبيعة للعلوم الطبيعية ، إنها تقلل من شأن الطبيعة بالنسبة للتفكير الفلسفي . والعلوم تصير عقلية أولاً من خلال الانعكاس الفلسفي . لقد تعرضت الفلسفة لهذا السبب إلى نقد حاد من قبل رجال

العلم وكذلك من بعض رجال الفلسفة . لم تكن العلوم في الماضي تمتلك وجوداً خاصاً بها خارج الفلسفة ، بل كانت تقدم من خلال مفهوم فلسفة الطبيعة ، إلا أنه انفصلت خلال هذه الفترة الكثير من العلوم كالفيزياء والكيمياء والعلوم الاقتصادية وكذلك علم النفس وعلم الاجتماع . . .الخ عن الفلسفة لدرجة أن بعض ممثلي هذه العلوم تجرؤوا على القول بأن الفلسفة «لا تمتلك ميداناً علمياً خاصاً بها تكون فيه عند ذاتها وبالإمكان أن تصدر أحكامها الخاصة بشكل مستقل . إن هذا الوضع يصدق أيضاً على الكيان الإنساني والروح والعقل أو الوعي» . إذا كان بالإمكان قبول هذا النقد ، إلا أننا نتساءل ، ما الذي يستطيع أن يقدمه علم النفس إلى المعرفة؟ إن ما يستطيع أن يقدمه علم النفس إلى المعرفة هو البحث في نشأة التصورات التي تصور المادة فقط التي تحتاج إليها في بناء أحكامها من أجل استنتاج حقائق جديدة . إن هذه الحقائق ليست إلا أفكار الواقع الموضوعية التي تقدم كقوانين وفرضيات . لهذا لا يفيد علم النفس كثيراً في مجال الحقائق العلمية لأن المنطق لا يهتم بمصدر الأفكار وإنما يهتم بمطابقة الأفكار للواقع .

إن علم النفس يبحث في الأوضاع النفسية في تيار الشعور ، ويدرس أيضاً جميع الظروف بما فيها العمليات الفكرية ، إلا أنه غير معني بالصواب والخطأ في الخلاف عن المنطق العلمي الذي يهتم في البداية من أجل اكتشاف الصدق والكذب ، الصح والغلط في الأحكام . إن النقد الموجه للفلسفة لا يخلو من الصدق عندما يقارن التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية مقابل الفلسفة . لقد سجلت علوم الطبيعة تقدماً هائلاً ولا تحتاج نظرياتها إلى فلسفة عقل .

إن رجال العلم توجه انتقاداتها إلى فلسفة العقل ، بالتحديد إلى مبادئها الأساسية مثل «نقد القيمة التصميمية للذاتية» أو نقد «فرضية أن العلم يقوم على مبدأ واحد لا يتقيد بالعلم ، وإنما يكون شمولياً وعاماً» .

إن أفكار ومبادئ فلسفة العقل استخدمت ومازالت تستخدم في مجال النظريات

الاجتماعية . إن النظريات الاجتماعية تعتمد جزئياً على فلسفة العقل المثالية لأن الأفكار النظرية في المجتمع لا تكتمل ولا تستوفي شروطها بالوقائع التجريبية وحدها . «إن تصميم الشمولي يمتلك مفهوم عن الشيء كشرط أولي تنتظم حوله المعطيات المختلفة» .

ما يلاحظ هو أن الفلسفة لا يمكن أن تكون علماً ؛ لقد باءت جميع المحاولات من أجل جعل الفلسفة علماً بالفشل . وأولى المحاولات هي الفلسفة الكانطية . لقد نظر كانط في إمكانية جعل الفلسفة علماً في أن تقوم على مبدأ أساسي وهو كيفية إمكان قيام أحكام تركيبية قبلية . إنه أراد بذلك أن تمتلك الفلسفة قوانينها وقواعدها وأدواتها التحليلية الخاصة بها شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية والرياضية . إلا أن هذا المشروع لم يتحقق ولذا بقي عمله «نقد العقل الخالص» عملاً غير منته ، كتاب مفتوح للتأمل . الجديد الذي أوجده كانط هو منهجه النقدي وتقسيمه التفكير إلى تفكير علمي يقوم على بناءات الذهن وتفكير ميتافيزيقي يرتبط بالعقل ومواضيعه هي الله والكون والنفس . إن كانط ينفصل في هذا التقسيم عن النزعة الصوفية في التفكير التي ورثها الأوربيون من قدماء اليونان ، إلا أن من خلفوه أعادوا المنهج الصوفي في التفكير . إن آخر محاولة من أجل جعل الفلسفة علماً قام بها هوسرل الذي سعى إلى جعل الفلسفة «علماً دقيقاً» إلا أنه لم يصل بالتالي إلا إلى نزعة نفسية صوفية .

الفلسفة لاهوت عقلي ، ديانة تقوم على مبادئ عقلية ، بمعنى أن إلهها العقل ، أو كما قال شيلنغ «أساطير عقلية» . إذا لم تكن الفلسفة علماً ـ فما هي إذن؟ وما هي بالخصوص طبيعة الفلسفة الألمانية التي يختص بها هذا البحث؟ ما الذي تريد أن تصل إليه الفلسفة وما الذي تريد بيانه وإنشاءه؟

لقد أرادت الفلسفة الألمانية أن تنشئ إلهها الخاص ، إلهاً ليس بالمعنى اليوناني ، ولا بالمعنى المسيحي ، بل إلهاً ألمانياً ، إلهاً نقياً ، مطلقاً ، لا يعرف التناقض ولا الاختلاف ولا تصدر منه لا فضلات ولا قاذورات !

الوعي جوهر الفكر الصوفي

الإحساس الطبيعي ــ معنى الإحساس الطبيعي بالنسبة للنفس المفكرة

إن ظاهرة الوعي هي حالة واقعية للنفس وللعالم التجريبي ـ العيني . منذ كانط يدور كل شيء في فلك الوعي ، إن نتاج الوعي هو المفاهيم التي تمثل الصور الذاتية للواقع الموضوعي في الفلسفة الكانطية ، بمعنى أنها تعين الصفات المثالية وخصائص الأشياء . لقد تغير منهج التفكير مع كانط لأنه فهم على أن المعرفة لا يمكن أن تتقيد بالتجربة وحدها ، وإنما تحتاج إلى الذهن ، إلى القدرة الفكرية ، وهذا يعني أن المعرفة تلزمها بداية روحية ـ فكرية تقوم على معطى مستقل لا متغير ويقيني . إن هذا المعطى اليقيني اللامتغير ، القائم بذاته هو الفكر ومحتواه . هذا هو الشرط الضروري من أجل بلوغ معرفة يقينية لا مشروطة ، ضرورية وعامة . لهذا يشترط ماصدق المعرفة بالمنهج مباشرة الذي يعيّن فيها الفكر نفسه ذاته . إن على التفكير الفلسفي في هذه الحالة أن يبحث عن مبادئ صادقة يقينية يقيم عليها كيانه الخاص ، لكي يمكن أن يكون مطلقاً ، عاماً ، لا مشروطاً ويقينياً . من أجل تحقيق هذا الأمر ظهرت لدى كانط قناعة بضرورة تحليل قواعد التفكير ومبادئ العقل . من أجل أن تكون القواعد والمبادئ والمعرفة ضرورية ولا مشروطة ، عامة ويقينية يجب على الفلسفة أن تتخلى عن المقدمات الميتافيزيقية أو أن تقيدها جهد الإمكان . لاحقاً يجب أن تبحث القواعد والمبادئ عن إمكانيات التفكير البشري من أجل تحقيق هذا الهدف .

إن الثورة الفكرية ضد أساليب التفكير الغربية أحدثها كانط ، والتي كانت تخلط بين موضوع المعرفة الميتافيزيقية وموضوع العلوم الدقيقة . إن المقصود هنا هو

الفلسفات السابقة التي اعتمدت العلوم ومعطياتها كأساس لبناء المفاهيم الفلسفية ، والأمر الآخر هو الموقف من الواقعية الساذجة التي استخدمت المقدمات التي تفيد بأن العقل يقف في مواجهة عالم الأشياء بشكل مباشر ، والمطلوب هو السيطرة واستيعاب هذه الأشياء من قبل التفكير . لكن القضية موضوع الخلاف هي الطريقة والكيفية التي يتم بواسطتها استيعاب هذه الأشياء بشكل يقيني . لذلك إن حل هذه المشكلة غير ممكن وفق مناهج وأساليب المذهب التجريبي والمذهب العقلي لأنهما لم يتحررا من الميتافيزيقيا الساذجة . إن هذين المذهبين أفادا في وضع السؤال عن المعرفة ؛ وهذا يمثل في الوقت ذاته فاتحة للحل . إن السؤال الأساسي الذي طرحه المذهب التجريبي يبين على أن عملية المعرفة ليست إلا تأثير الأشياء الخارجية على العقل ؛ أما المذهب العقلاني فإن السؤال ينحصر بدور العقل في تمثّل واستيعاب الأشياء . إن هذا السؤال هو الذي دفع في نهاية المطاف إلى قبول فكرة الهوية (التطابق) بين قوانين التفكير وقوانين الواقع المدرك .

إن واحدة من القضايا المهمة التي تركت أثراً بالغاً على تطور الفكر الفلسفي الكانطي هي الرأي السائد بصدد الرياضيات على أنها مثال العلم البرهاني ، وهو ما اتفق عليه أنصار كلا المذهبين التجريبي والعقلاني . لقد كان هذا في الوقت ذاته دافع لدى الكثير من المفكرين للشك في مصداقية العلوم الأخرى . لقد مثّل دافيد هيوم هذا الاتجاه . إن ما زاد في حيرته هي قناعته بأن العلوم الأخرى لا يمكن أن تصل إلى هذا المستوى من الدقة واليقين في إثبات وبرهان ما صدق وصحة مبادئها ، وهو ما دفعه بالتالي للشك في جميع العلوم . والموقف من الرياضيات على أنها مثال «العلم البرهاني» خلق اتجاهاً جديداً يسمى بالاتجاه العقلاني الذي اعتمد المنهج الهندسي في الفلسفة .

لقد تأثر كانط في البداية بالمنهج العقلاني وأدرك أنه بالإمكان مطابقة المنهج الفلسفي مع المنهج الرياضي ، لكنه أدرك لاحقاً الفارق المبدئي بينهما وهو أن

القوى الحية يجب أن تقصى عن الرياضيات وأن تقبل في الطبيعة ، وكذلك في دراسة الطبيعة ميتافيزيقياً . لقد برز هذا الرأي لدى كانط أثناء مقارنته بين فلسفة نيوتن ولايبنتز . حيث فهم كانط لاحقاً بأن نيوتن يقف في تضاد مع لايبنتز فيما يتعلق بمشكلة المكان . لقد أدرك كانط الفارق بينهما عندما حاول أن يختبر في «المونادلوجيا الفيزيائية» الطريقة التي تلتقي فيها الميتافيزيقيا مع الهندسة في ميدان أبحاث الطبيعة . إن الميتافيزيقيا التي عناها كانط هي «مونادولوجيا لايبنز» التي تنفي إمكانية التقسيم اللامتناهي للمكان ، كما وأنها تنفي إمكانية وجود مكان فارغ وتنفي أيضا إمكانية التأثير عن بُعد ، بينما أن فلسفة الطبيعة الرياضية تقر بالنقيض في جميع المسائل . لقد حاول كانط أن يقف في الوسط بين نيوتن ولايبنتز بخصوص ظواهرية المكان . لقد بين كانط أنه لو كان المكان واقعاً مطلقاً كما تراه نظرية نيوتن وكذلك أساساً للعالم المادي لكانت بالنتيجة قد شملت قوانين المكان الجوهر الباطن لجميع الأجسام أيضا ؛ ولو كان العكس كما يدعي لايبنتز على أن المكان نتاج «قوى الموناده»المكونة للأجسام لكانت بذلك القوانين المكانية تعبيراً وتجلياً وذات قيمة ومعنى لجميع الأجسام وليس للجوهر الميتافيزيقي للأجسام فقط . في مثل هذا الموقف تحرز ميتافيزيقيا لايبنتز انتصاراً على نيوتن ،إلاأن كانط لم يكن يوماً من أنصار مذهب لايبنتز في نظرية المكان ، ذلك لأن كانط أدرك الفارق بين الأجسام الواقعية والمكان . إن هذا الفارق يوجه بالدرجة الأولى ضد فلسفة ديكارت في الطبيعة والتي تتحدد بالميدان الخارجي (عالم الأجسام الخارجية) ، أي الطريقة التي تظهر وتتجلى فيها الأجسام . «إن الشيء يكون شيئاً مكانياً أولاً من خلال علاقته بالمكان المطلق» . وهذا هو ما دعى له نيوتن الذي يرى المكان على أنه شيء مطلق .إن كانط ينحاز في هذه المسألة إلى صف لايبنتز الذي يرى المكان نسبياً ويسعى إلى دعم هذا الموقف على أنه مفهوم علمي جديد في السكون والحركة عن طريق التأمل التجريبي . لقد تمكن كانط في هذه المرحلة من تحديد مجال

الرياضيات والميتافيزيقيا من جانب الموضوع . من أجل تمييز وتحديد موضوع كل من الميتافيزيقيا والعلوم الرياضية اتبع كانط طريقة لايبنتز التي ميز فيها بين الماهية الميتافيزيقية للأجسام وصورة ظاهرة هذه الأجسام . بهذا ينفصل كانط عن العقلانية ويعارض مفاهيمها عن الواقع الميتافيزيقي الذي استنتجته من نظرية الإمكان واللاإمكان المنطقية . لقد كان كانط على قناعة بأن مهمة الفلسفة هي معرفة الواقع ويكون بذلك قد ثبت له بأن المنهج الرياضي - الهندسي في الفلسفة كاذب ولا يقدم أية نتائج منطقية صحيحة . «الهندسي بمنهجه في الفلسفة يبني بيوتا من ورق والفيلسوف بمنهجه في الرياضيات يمكن أن يثرثر فقط» .

إن الأوضاع الرياضية يفهمها كانط على أنها تركيبية قبلية لا تحتاج إلى إثبات تجريبي لأنها واضحة وبيّنة بنفسها ، وعمليات التفكير الخالص في المنطق والرياضيات لا تفضي إلى التجربة ، ومن هنا لا يمكن أن تقود إلا إلى الفراغ ، هذا يعني أن الرياضيات لا تمت إلى عالم الأجسام الواقعية بصلة ، إلا أن كانط كان على ثقة بأن الأوضاع الرياضية عند تطبيقها في حيز التجربة لن تتناقض مع المواضيع ، أي أنها لن تجد مواضيع مناقضة لها ، بمعنى أن المواضيع عموماً تخضع للقواعد الرياضية . إن المواضيع (المعطيات) لا تتشابه في شيء مع الأوضاع الرياضية . إذا كانت الرياضيات ذات صلة «بالمقادير التي تصمم» في «التأمل» ، في «الحدس» فإن الفلسفة ذات صلة بالمفاهيم التي تقدم لها . لهذا السبب يتضح أن المنهج التصميمي «kostruktive Methode»* في الرياضيات لا يصلح للفلسفة لأنها تهتم بمعرفة الواقع المعطى . إن الرياضيات تعرض موضوعاً توضحه لاحقاً والتعريفات تكون هي الأولى ، وهي المبادئ التي تنطلق منها . أما في الفلسفة فإنه بالعكس تقدم أولاً مفاهيم الأشياء . إن هذا هو ما دفع بكانط في النهاية إلى التفكير في منهج جديد لضم جميع المعارف متجاوزاً بذلك أحادية المذهبين التجريبي والعقلاني . لقد

* كل المصطلحات التي سترد في هذا الكتاب هي باللغة الألمانية .

أشار كانط إلى أن المذهب التجريبي لا يقدر على تقديم إيضاح وتفسير عن علاقة التجربة بالتفكير . إن التجربة لم تكن بالنسبة إلى المذهب التجريبي إلا فعلاً خارجياً يستمد منها معلومات عن العالم الخارجي ، إلا أنها لم توضّح ، لا الكيفية ولا الطريقة التي تستمد بها هذه المعلومات ، كما وأن المذهب التجريبي لم يبرهن على حقيقة مهمة أخرى ألا وهي : ما الذي يؤكد لنا بأن التصورات التي حصلنا عليها هي صور مطابقة لأشياء العالم الخارجي؟ أما السؤال الجوهري في المذهب العقلاني فإنه ينحصر في المقياس والمعنى الذي تكون فيه الضرورة المنطقية ضرورة واقعية؟ لقد تبيّن من ذلك بأن ادعاءات العقلانية على فهم العالم بواسطة البنيان المنطقي ضرب من الوهم . لقد أوضح كانط بأن التطور المنطقي للمفاهيم يمكن أن يكشف عن تناقضات منطقية فقط ، ومن التناقضات المنطقية لا يمكن استنتاج تناقضات واقعية . بالمفاهيم وحدها لا يمكن الحصول على معرفة بالوقائع وروابطها العلية . لذا يرى كانط إن مهمة فلسفته النقدية تتلخص في توحيد هذين الاتجاهين ، بمعنى أنه يسعى إلى بناء المعرفة على أساس مزدوج ـ التجربة من ناحية والمفاهيم من ناحية أخرى - إن الفارق بين التجربة والمفهوم هو كالفرق بين محتوى المعرفة وصورة المعرفة . لقد رسم وحدد كانط وظيفة هذه الصور على أنها الطريقة التي تعالج بها الروح البشرية المحتوى المتولّد عن التجربة . إن كانط يرى أنه من الضروري تلازم «الصورة والمحتوى» «المفهوم والتجربة» ذلك لأنه أدرك تماماً عدم إمكانية تطوير التفكير من صور منطقية فقط . إن التفكير الاحتوائي ، بمعنى ذو المحتوى ، هو التفكير الذي يمكن بواسطته فهم الواقع . من مادة التجربة الخام وحدها لا يمكن الحصول على معرفة بالعالم ما لم تربط هذه المادة مع مفاهيم العلاقات التي تعالج هذه المادة . «إن التجربة ذاتها نوع من المعرفة تتطلب الذهن ، قاعدته توجد فيّ «أنا» قبل أن تعطى المواضيع ويجب أن تشترط قبلياً ، والتي جرى التعبير عنها في المفهوم قبلياً ؛ طبقاً للمفاهيم توجّه جميع مواضيع التجربة ويجب أن تتطابق معها بالضرورة» . إن بلوغ

كانط هذا الفهم وتكوينه لمنهج جديد جعله يبتعد عن الاتجاهات الفكرية السابقة . إن المبدأ الجديد يمكّن من صياغة التجربة الحسية عقلياً . وبذلك يرى كانط ما رآه لايبنتز ألا وهو إظهار المفاهيم على أنها الأداة التي يعالج بمساعدتها العقل محتوى التجربة ، وهي بالتالي قوانين تشير إلى الوظيفة العقلية ذاتها . أما فيما يخص المادة التي تعاد صياغتها فإنها ليست غريبة عن هذه الصور العقلية ، وإنما كامنة في الصور ذاتها . إن التطور اللاحق في مجال نظرية المعرفة لدى لايبنتز ينحصر في النظر إلى التجربة الشعورية على أنها مستوى واطئ من المعرفة تصور لوعينا ظواهرية الأشياء ، أما المعرفة العقلية فإنها تمثل المعرفة الأرقى التي تدخل في وعينا قانونية الأشياء وليس ظواهريتها . إن الفارق المهم بين الاثنين يكمن في أن معرفة العقل ذات طبيعة ضرورية وشمولية ، أما التجربة فإنها ذات طبيعة جزئية مصادفة . إن التناقض بين طبيعة الصورة والمحتوى أوضحه كانط سابقاً نفسياً على أن الصورة تمثل علاقة يتجلى فيها المحتوى في التفكير ، أما الآن فإنها تمثل قوانين وظائفنا العقلية . يتضح من ذلك أن كانط يحدد مفاهيم العلاقة هذه في الخلاف عن لايبنتز الذي يرى فيها فطرية كامنة في قوة الأفكار ، على أنها صور لوظائف العقل يركب بمقتضاها العقل مادة التجربة ويوصلها إلى الوعي . إن التجربة تكون طبقاً لهذا المعنى ليست إلا تركيباً لمحتواها الذي يتم الحصول عليه بعديا بواسطة الأحاسيس ، أما الصور فإنها قبلية من نتاج العقل . إن هذا الفهم كان يمكن أن يعود بكانط إلى المذهب العقلاني لولا التناقضات التي تعصف به وقناعته بجوهر وقيمة الرياضيات التي أقامت حدا بين الأشياء في ذاتها والأشياء في الظاهرة . إن لايبنتز ذاته لم ينكر مذهب التجريب ولا التجربة التي اعترف بها على أنها مصدر للمعرفة ، إلا أنها معرفة مصادفة غير يقينية بالأشياء كما يتجلى ذلك في الإدراك الحسي . لقد اقتنع كانط بأن المفاهيم لا يمكن أن تكون مصدر لمعرفة الوقائع وروابطها العلية . إن وقائع التجربة كما يقول لايبنتز هي الطريقة التي تظهر بها الأشياء في التجربة ، أما جوهرها الحقيقي فلن يدرك إلا من

العقل الخالص ، وبذلك تكون معرفة العقل في الخلاف عن التجربة معرفة طبيعية ضرورية كلية عامة مطابقة للماهية الحقيقية للأشياء . بهذا تكون المعرفة الشعورية معرفة مطابقة للمعرفة المصادفة ومتماثلة مع معرفة الظواهر . لهذا تظهر الحساسية لدى كانط على أنها مستوى واطئ للمعرفة تنتمي إلى الذهن . بهذه الطريقة يكونان الحساسية والذهن مستويين مختلفين من تطور القدرة المعرفية ويمثلان في الوقت ذاته طريقتين مختلفتين لنشاط العقل . من هذا يمكننا القول بأن مؤلف «نقد العقل الخالص» هو مؤلف الفلسفة النظرية الخالصة على الرغم مما يحتويه من بقايا الفلسفة التجريبية ، إلا أنه عالج هذه البقايا على أنها صور للمفاهيم الذهنية . من أجل بلوغ هذه الغاية انطلق كانط في عمله هذا من أجل فهم وتعيين القدرة المعرفية التي فككها إلى حساسية (ذهن وعقل) ، إن هذه المفاهيم الثلاثة للملكة العقلية تمتلك جذراً عاماً واحداً مستعصياً على المعرفة التحليلية . . موضوع الأولى هو نقد الرياضيات ، وموضوع الثانية هو التفكير كذهن يميل إلى إيجاد معرفة عقلانية للمعطيات الشعورية ، وأما موضوع الثالثة ألا وهو العقل فإنه يميل إلى معرفة وإدراك الجوهر ما فوق شعوري .

إن هذا التقسيم رغم ما أثاره من غموض لدى البعض يعتبر واحداً من أهم ما أنجزته الفلسفة الكانطية بالمقارنة مع الفلسفات السابقة التي لم تكن إلا لاهوتاً . إن كانط بعمله هذا فصل بين المعرفة العلمية المتمثلة بالذهن والمعرفة الميتافيزيقية المتمثلة بالعقل . بهذا يكون كانط قد فتح باباً جديداً للتأمل الفلسفي لم يكن من قبل على هذه الصورة . إن كانط ، في فلسفته النقدية وفي منهجه الجديد ، ينفصل كلية عن التقاليد الصوفية التي قام عليها التفكير الفلسفي في أوربا . والمبادئ الجديدة التي أرسى دعائمها كانط لم تراعى ، أو بالأصح ، لم تفهم لا من معاصريه ولا ممن أتى من بعده . ومع فيخته يعود التفكير الصوفي من جديد إلى ميدان التأمل الفلسفي ويتواصل لاحقاً في جميع المذاهب والمدارس الفلسفية بلا استثناء .

إن الطريقة التي اتبعها كانط كانت معقدة للغاية وأثارت الكثير من المشاكل والتساؤلات التي أدت إلى سوء فهم هذه الفلسفة . إن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى انفصاله عن التقليد القديم في التفكير ، والأمر الآخر يتلخص في عزله ميدان المعرفة العلمية الذي يطلق عليه اسم «المعرفة الذهنية» عن ميدان المعرفة العقلية ، أي «المعرفة الميتافيزيقية» ؛ كما وأن غاية تفكيره بقيت غير واضحة لدى الكثير من المفكرين الذين أكدوا على جوانب مختلفة من منهجه وفلسفته في دراساتهم ولم يروا في الأخلاق والعرف غاية التفكير الكانطي أمراً ذا أهمية ، بينما يرى كانط أن غاية تفكيره الفلسفي تنحصر في الأخلاق التي تقوم عليها قيم المجتمع . إن الأخلاق أساس أي مجتمع صالح ، كما وأن الأخلاق عماد الدين ، حيث أنه لا دين بلا أخلاق . إنه يرى بأن الدين يظهر في الإنسان عندما تكتمل فيه منظومة الأخلاق ؛ معنى ذلك أن الإنسان المؤمن الحقيقي هو الإنسان الأخلاقي ، أي أن الدين هو الأخلاق .

إن تدرج نسق المعرفة كما أوجده كانط يمثل القاعدة التي ارتكز عليها التفكير الفلسفي المعاصر رغم اختلافه أو اتفاقه معه . ومعرفة طريقة التفكير الأوربية لا تتم من دون معرفة الفلسفة الكانطية . إن المنهج السائد يؤكد دائماً على أن المعرفة تنمو وتكبر من صور بسيطة جزئية ونسبية وذاتية . . .الخ إلى معرفة عامة كلية ضرورية تقوم على المفاهيم التي تمنح المعرفة طبيعتها الخاصة . إن دراسة مناهج التفكير في صورها المتطورة تاريخياً تمثل المصدر والإمكانية الوحيدة لاستيعاب معاني الفكر الفلسفي .

مفهوم الوجود ونظرية ظاهرة العالم الخارجي

أ . الشعور الحسي البسيط . انتخاب ومعنى المشاعر البسيطة بالنسبة للنفس المفكرة

إن البداية الروحية تنشأ عن الفاعلية النفسية للأنا . والنفس هي بداية الروحي الذي يتجلى في مظاهر بسيطة ، من جهة الإنسان وقدراته ، ومن ناحية أخرى العالم الخارجي المحيط . إن العالم الخارجي يقدّم للإنسان من خلال المشاعر والأحاسيس . والشعور يرتبط بالعالم الخارجي عن طريق الجهاز العصبي ـ الحسي . أما الجهاز العصبي يقدّم لنا المعلومات عن العالم الخارجي في هيأة صور وانطباعات . هذه الصور والانطباعات ما هي إلا تأثير الموضوع الخارجي على الجهاز العصبي . إن التصورات التي تتكوّن في النفس من جراء تأثير الأشياء الخارجية هي تصوراتنا الذاتية ، ذلك لأنها مشروطة بالذات من خلال الماهية الشعورية .

إن الأحاسيس هي التي تمثل وقائع حركة العالم الخارجي وهي التي تهم بالتالي التفكير وهي التي تبلّغ بواسطة الجهاز العصبي . إن وسيلة تنظيم الإحساس يمثل الطاقة الحسية . هذه الطاقة تمثل وظيفة أعضاء الحس وبفضل أعضاء الحس تفهم الطاقة الحسية كحلقة محددة من الكيفيات ، وتوجد لدى الإنسان خمس طاقات حسية تظهر من خلال العلل الخارجية للشعور حيزاً من الكيفيات التي تتجلى كواقعة باطنية في الأعصاب الحسية . إن واقعة معينة في الجسم يمكن أن تتسبب في مجموعة كاملة من المشاعر توزع على أعصاب حسية مختلفة ، كما وأن الأثر الخارجي على الأعصاب الحسية يمكن أن يخلق مشاعر متباينة . هذه اللمحة عن العمليات النفسية المتواصلة في الإنسان تبين لنا العلاقة القائمة بين النفس والعالم الخارجي المحيط بها ، وتمثل بداية التحول الروحي كونها تنقل صور العالم الخارجي إلى كيان النفس

وتصبح معها واحدة . لذا ترى الفلسفة المثالية بأننا عندما نتطلع إلى العالم الخارجي (الطبيعة) فإننا نبصر عالمنا الباطن ؛ هكذا نشأت بداية التحول في الفلسفة المثالية من عالم المحسوسات إلى عالم الروح .

نحن نلاحظ أن الأحاسيس تلعب دوراً مهماً في عملية التفكير الفلسفي ، ذلك أن مفهوماً معيّناً مثل مفهوم الشعور يظهر للوهلة الأولى بسيطاً ، مألوفاً وواضحاً لا يثير في الإنسان أدنى شك . كل إنسان يمتلك أعضاء حواس توفر له إمكانية الاتصال بما يحيط به ؛ لكن المشكلة الأساسية تكمن في الكشف عن دور وأهمية الأحاسيس في عملية المعرفة ، والأحاسيس في المذهب التجريبي والوضعي تصور ارتباط الروح بالطبيعة ، أي ارتباط الروح بالعالم الخارجي . إنها تشخص علاقة الذات بالموضوع ، بمعنى إن عملية المعرفة يجب أن يتوفر فيها شرطان : الوعي من ناحية ، والموضوع الذي يمثل المادة التي يعمل بها الوعي من ناحية أُخرى . إن هذه المادة ليست إلا المشاعر التي تمثل كما تصورها الفلسفة الوضعية على أنها الصور الذاتية للعالم الموضوعي . من هذا يفهم أن كل ما نعرفه نحصل عليه من العالم الخارجي كمشاعر ؛ لاشيء في الوعي لم يكن أصلاً في العالم الخارجي . إن هيجل يقر بهذه الفكرة ويصرح بأن «كل شيء في الشعور ، ولو شئنا كل ما يوجد في الوعي الروحي وفي العقل/ مصدره وأصله في المشاعر»[1] .

إن الشعور يمثل مادة التأمل ويحدث من جرّاء تهيج «الحساسية» ، أو أعضاء الحواس بسبب تأثير الأشياء ؛ إنه التفاعل الذاتي لاستيعاب الوعي . نتاج تأثير الموضوع على قدراتنا التصورية . ويعبر عن الجانب الذاتي لتصوراتنا عن الأشياء الموجودة خارجنا . الشعور إذن هو «الجانب الواقعي للتأملات» . إن الشعور يؤلف الكيفية الخاصة للتصورات التجريبية (الظواهر) . الشعور هو مادة الظواهر ؛ إنه معطى للمعرفة ولكنه ليس نموذجاً (صورة) أو استنساخا لصفات «الأشياء في

---

(1) Hegel; Philosophie des Geistes, B. 10, Suhrkamp, S. 97.

ذاتها» . إن مادية الشعور هي مادة موضوع ، وهي «التصور الذاتي» الذي يمكن من خلاله أن يعي الإنسان بأن الذات قد تأثرت (تهيجت) ، وأن ينسب الإنسان بالتالي هذا الشعور إلى موضوع ما . «فجميع المواضيع في المكان هي ظواهر بسيطة ، بمعنى أنها ليست أشياء في ذاتها وإنما هي تصورات تأملنا الشعوري»(٢) . إن المادة التي تقدّم لنا في البداية ما هي إلا الظاهرة التي يعرض فيها الموضوع ، والمادة كصورة للتصور لا يمكن أن تكون إلا الشعور كعنصر للإدراك الحسي ، وهي بالتالي صورة استيعابيةٌ . إن إدراك الشيء لا يستحضر شيئاً غير موجود وإلا لكان هذا تخيلاً أو تذكراً ، الإدراك يعايش الشيء ويفهمه في حاضره الجسمي ـ الفيزيائي ، هذا يعني بأننا يمكن أن نجيب عن الطريقة والكيفية التي يقدّم لنا فيها «المحتوى الحسي» بأن نقول : إن العالم الخارجي هو مصدر هذا المحتوى الذي نحصل عليه من خلال الشعور .

بما أن الشعور يرتبط مباشرة بالمنظومة الحسية (أعضاء الحواس) لذا فإن المعطيات الشعوريّة هي ما نحصل عليه من خلال أعضاء الحواس كالنظر واللمس والسمع والشم والذوق . إن هذه المشاعر «موضوعية أكثر منها ذاتية ذلك لأنها تساهم كتأمل تجريبي لمعرفة الموضوع الخارجي وتجعل من وعي العضو المتهيج نشيطاً»(٣) . إن معطيات الشعور يجب أن تفهم على أنها «نوع» من المعطيات الحسية كما وأن علاقة المعطيات الحسية بالعالم الخارجي تفيد كدليل على أن المعطيات الحسية للمعايشة المادية الحسية . هذه الآراء تبين على أن المثالية بتعدد مذاهبها لا يمكن أن تنكر دور الشعور في العملية المعرفية ، حتى الفلسفة الظواهرية التي تؤكد على طبيعة المعايشة الدلالية (Erlebnis intentionales) لا تنكر وجود «المعايشة غير الدلالية» . إن صورة «المعايشة غير الدلالية» لا يمكن أن تكون شيئاً ما آخر غير الشعور . وهو يحدث نظرياً أيضاً «كمعايشة متواصلة» ولكن ليست في الوعي الواقعي

(2) Kant; Prologemena, S. 50.
(3) Kant; Anthropologie, § 16.

وإنما في «الوظيفة» ، وهذا يعني أنه يكون في خدمة «الدلالية» (Intentionalitãt) بالشعور (المادة الحسية) لا يؤثر الآن كظاهرة لمعطى أصلي وإنما «كعلامة» لشيء ؛ بهذا يصير الشعور تركيباً مثالياً لمعايشة دلالية . إنه يصبح قاعدة للدلالية كي لا يبقى بلا أساس . إن الشعور يفيد في التوجّه الخارجي ، بمعنى التوجّه صوب أشياء العالم الخارجية . في المعطى الشعوري يتعلق الأمر بالمعايشة الحسية للصفات المادية لأشياء العالم الخارجية وحالة الجسد الخاصة . إن معطيات الشعور من ناحية خارجية ، بمعنى أن محتوى الشعور ينشأ من العالم الخارجي كخصائص مثل صلابة أو ملاسة جسم بمعنى أنها «تتعين من الخارج»[٤] ، أو أن محتوى الشعور ينتمي إلى باطن النفس مثل «ضغط في الرأس» ويسمى بذلك «بالمعطى الباطن»[٥] ، معنى ذلك إن المعطى الشعوري يتعين باطنياً . أما فيما يخص معطيات الظاهرة فإن الأمر يتعلق هنا على الضد من معطيات الشعور بمعايشات المعطى الحسي «كالنظر» و «السمع» . . .الخ .

إن حاستي «النظر» «والسمع» هما في الواقع أساس معايشاتنا . «والمثالي يكون بالنسبة للنظر إحساساً بسيطاً ينتمي إلى ذاته ، أما بالنسبة للسمع فهو إحساس منتج لذاته من خلال نفي الإحساس المادي»[٦] . لهذا السبب يلعب الجسد دوراً محدداً في المعايشة الواقعية . إن الشعور بالصفات المادية ، بمعنى الشعور بمعطيات شيء ما لن تكون في ذاتها معقولة من دون أن ترتبط المعايشات مع الجسد ، بمعنى من دون الإحساس بها .

ب . كيفيات الشعور :-

إن عالم الأشياء الخارجية هو عالم من العناصر والصفات اللامتناهية والتي تؤثر علينا بشكل مباشر أو غير مباشر . في أثناء عملية الإدراك نشعر ونحس بأن هناك أشياء

(4) Hegel; Philosophie des Geistes, S. 102.
(5) ibid; S. 102.
(6) ibid; S. 4.

مختلفة قائمة خارجنا وعلى هذا الأساس «يميز الوعي الشعور البسيط طبقاً للنوع كوعي عما هو ليس وعياً بل عالم»[7] . بمساعدة أعضاء الحواس يشعر الجسد بالخصائص والصفات المتباينة للعالم . إن صفات أشياء العالم الخارجي هي كيفيات الشعور . كيفيات الشعور لشيء ما في الفلسفة الهيجيلية تنتسب الواحدة منها للأخرى خارجياً ، والمفهوم الذي يصدر عنها لا يوجد في الشيء . «في الإحساس على الضد لا توجد كيفيات الشعور كما هي وإنما تنعكس على ذاتها ، وهنا تبتدئ النفس ، الذاتوية» . إن كيفيات الشعور هذه ينظر إليها كانط على أنها صفات الشيء مثل «اللون ، الصوت ، الذوق ، الرائحة» إلا أنها ذاتية ترتبط مباشرة بخصوصية الذات الشاعرة (المدركة) ، بعبارة أخرى «الذات العارفة» . إن الكيفيات التي تمثل صفات للأشياء يمكن أن تكون مختلفة لدى أفراد مختلفين . إنها لا تدع مجالاً لمعرفة الموضوع ، ولا تتوحد «في مصادر الحكم التركيبية القبلية» لأنها في واقع الحال «وبحق ليست صفات للأشياء ، وإنما هي تغيرات ذواتنا»[8] . من هنا نفهم أن كيفيات الشعور التي ننسبها إلى العالم الخارجي الواقعي يجب أن ينظر إليها موضوعياً ، لكنها بالمعنى الضيق تعني أنها ترتبط بقدرة وخصوصية الذات العارفة . إنها لا تترك مجالاً لمعرفة موضوع . «فمذاق نوع من الشراب لا يخص التعينات الموضوعية للشراب ، بمعنى أنها لا تخص الموضوع حتى لو تم تعقله كظاهرة ، وإنما يخص الصفات الخاصة بإحساس الذات التي تتذوقه» . كما وأن الألوان ليست صفات للأجسام تتعلق بتأمل هذه الأجسام ، وإنما هي تعديلات لحاسة النظر التي تتأثر بالضوء . لهذا يرى هيجل مثلاً أن «الشعور هو الصورة السيئة للروحي وبإمكانه أن يفسد أي محتوى»[9] .

إن الشعور هو ذروة ونهاية الطبيعة كما وإنه تنتمي إلى معطاه (المعطى الشعوري) حالة وهي أنني بقدر ما أشعر «أكون عند ذاتي» في طبيعة الشيء لأن المحسوس

---

(7) Husserl; logische Untersuchungen, B. 2, T. 1, Tübingen, 1968, S. 368.
(8) Kant; Kritik. der. reinen. Vernunft, Suhrkamp, 1974, S. 77
(9) Hegel; Philosophie des Geistes, S. 100.

يمكن أن يظهر في مدار الكينونة الخاصة . ولكن في معطى الظاهرة المعقول على العكس لا يكمن في الكينونة ، لأن أوضاع الظاهرة توجد في المعايشة وترتبط بالإمكانية الخالصة التي تتجلى كإمكانية متميزة غير عادية . إن معطى الظاهرة المعقول يمكن أن يبقي على الاتصال الروحي ـ الحي مع العالم الخارجي .

عن الشعور لا يمكن أن تنشأ معرفة مالم يرتبط بالنفس ، بالوعي . عند ارتباط الشعور بالوعي (بالنفس) تظهر عندها إمكانية الضرورة العقلية لفهم الشعور أو (المعطى الشعوري) طبقاً لوجوده في المكان وتواصله في الزمان . ما الذي يفهم من ارتباط الشعور (المعطى الشعوري) بالنفس؟ من هذا يُفهم أن النفس الشاعرة تنقل وتضع التنوع ، بمعنى المعطى الشعوري في باطنيتها ، أي أن المعطى الشعوري أصبح محايثاً للنفس ، أي من مكونات ماهية النفس ، ويكتسب آنئذ في تعينه خاصية العمومي ، بمعنى أنه يصير عاماً . بهذه الطريقة تعثر النفس الشاعرة في ذاتها ، وفي كيانها على المعطى الطبيعي بصورة مثالية ، أي أنها تعمل منه شيئاً خاصاً بها ، جزءاً منها . فالشعور هو المشاركة الصحية المناسبة للروح الفردية في جسديتها . إن عملية تعقل الأحاسيس في الوعي يعني في النهاية حركة التصور الذاتي للموضوع لأن وعي مادة الشعور يمثل الصورة الذاتية لمادة الإدراك ويصور بالتالي حقيقة التصور لمواضيع الإدراك . لذا فإننا عندما نتكلم عن الإدراك في الزمان والمكان كموضوع لا نقصد بذلك «الشيء في ذاته» وإنما القواعد التي نحقق بمساعدتها تنظيم الأحاسيس في الزمان والمكان . إن هذه القواعد (القوانين) هي وظيفة الذهن التي نطبقها من أجل أن يكتسب التركيب الذاتي معنى موضوعياً . والإدراك يحصل على خاصية أو صفة موضوعية واقعية عندما ينظر إليه كظاهرة في الزمان والمكان . لهذا السبب تتطلب معرفة واقع التموضع الإدراك في معنى الشعور كي يتسنى لها فهم الموضوع مباشرة . إننا نعرف بأن الظاهرة منذ كانط أصبحت موضوع الإدراك ؛ إن مفهوم الإدراك هو مادة الفكر ويمثل في الوقت ذاته ارتباط الفكر بالواقع . إن ارتباط

الفكر بالإدراك يمنح الفكر صفات موضوعيّة . إن عملية تركيب الإدراكات في الوعي لا يعني نشوء وعي عام فقط ، وإنما تتم هذه العملية في الوعي الشخصي أيضاً بحيث يتضمّن الوعي طابع الضرورة والشمولية ، أي أن الوعي يرتقي من صورة الأحادية إلى صورة العُمومية .

الشعور والانعكاس :

إن الشعور هو الإحساس المباشر بشيء ما موجود ؛ وهذا الموجود ينتمي مباشرة إلى الأنا ، إلى النفس ؛ أنا أسمع يعني أنا أشعر . والشعور يكون بالتالي قاعدة وأساساً ضرورياً لا مجال للاستغناء عنه من أجل جميع أسس الفكر عندما نسمي تجربة الأشياء وعياً ، والمشاعر هي مادة الفهم وتتواجد أساساً في وحدة الوعي العينية ، بين الوعي التصوري والشعور المباشر توجد النفس التي يقحم في إدراكها الوعي ويصير الوعي من ثم حالة واقعية للنفس وللأنا النفسي المرتبط بالظروف الواقعية ، وبهذا يصير واضحاً أن المشاعر ، في الفهم المتحقق في الإدراك المادي ، تؤثر كمحتوى تصوري للسمات المادية ، هذا يعني أن «الشعور يصبح متصوراً» . والفهم الجديد المتحقق في هذه المشاعر نطلق عليه تجربة الجسد . هذه التجربة تكتسب السمات والميزات ؛ كتعين لحالة الشعور التي تسمح بظهور الجسد الخاص ، هذا يعني إنه «من خلال تجربة جسدية التعيّن الباطن تبدأ الذات تشعر بالتعينات» . إن ما نسميه بحالات الإدراك للأنا (الإدراك المادي والاختبار الجسدي) ما هي إلا تراكيب للنفسي التي تنتمي إلى النفس ، إلى «الحالة النفسية» طبقاً لحياة الأنا . وهذا يوصلنا إلى فكرة أن الشعور وموضوع الشعور ، أي ما يشعر وما يحس به ، لا يختلفان ولا ينفصلان عن بعض ، بمعنى أن «المشعور هو الشعور ذاته» . والألم الذي لا يحس به لا يسمى ألماً ولا يمكن أن يقال عنه شيئاً . إن الشعور والمشعور به ، أي موضوع الشعور ، ليس لهما علاقة بقضية أو شيء ما أساسه الشعور . إن الشعور بهذا المعنى لا يخضع إلى مخطط علاقة الذات بالموضوع . عن هذا ينجم أن النفس الشاعرة (الأنا الشاعر) يكون هو

نفسه من ناحية كذات ، ومن ناحية أخرى كموضوع للشعور . في الشعور كما في الانعكاس تكون النفس (الذات) هي نفسها موضوع نفسها . إن النفس (الأنا) كذات تقوم في تحقيق الانعكاس ، أما كموضوع فإنها تكون في كيان المنعكس . يظهر من هنا أن النفس (الأنا) تلعب دورين أحدهما نشيط والآخر خامل . إن الفارق هنا ليس لغوياً وإنما يتعلق بطبيعة تركيب القضية (الشيء) .

إن النفس كذات والأنا كموضوع متطابقان طالما أن الأمر يتعلق بالنفس ذاتها . والتطابق والاختلاف بين الذات والموضوع بالنسبة للانعكاس تصميميان . والحاجة هنا إلى انعكاس منعكس على ذاته ، أي أنه انعكاس من المستوى الثاني كما أشرنا أعلاه أنه في حالة الشعور لا يوجد انقسام إلى ذات وموضوع كحالتين مختلفتين للنفس (الأنا) .«إن النفس فردية يقام فيها التمايز . وما يختلف عنها ليس موضوعاً خارجياً كما في الوعي ، وإنما هي تعيّنات شموليتها الشعورية . إن في هذا الحكم ذات عامة موضوعها هو جوهرها الذي هو في الوقت ذاته محمولها . إن هذا الجوهر ليس محتوى لحياته الطبيعية ، وإنما هو محتوى النفس الفردية الناشئ عن المشاعر» . النفس وحالتها في الشعور واحدة . إن الشعور والمشعور هما وحدة مباشرة . الشعور هو معايشة حالة الأنا ، وهو المحدد ينشأ عن الأنا ويعاش جسدياً . ميدان الشعور يحدد بالأنا وحدود جسم الأنا تمثل الحدود الخارجية للشعور ، كما ويظهر في الجسد حد باطني ، معنى ذلك أن النفس الشاعرة لم تعد بعد الآن «فردية ـ طبيعية وإنما فردية ـ باطنية» . هذا يعني أن النفس (الأنا) تتميز عن جسديّتها ، من دون الجسد لا أهمية للمشاعر لأن الجسد يمثل بيئة الكينونة . إن المثالية عندما تتكلم عن الأنا لا تقصد بذلك سوى الوعي في مراحله البسيطة . بهذا تتم عملية فصل الأنا الجسدي عن التجريبي ويتحدد بعد ذلك الأنا النفسي بمضمونه الظواهري ، بمعنى أن الأنا يختزل إلى محتوى وعي بحيث يصبح الشعور صورة أو حالة وعي ذات ، أما الكيان الجسدي أو الكينونة العينية للأنا مع ارتباطاتها واهتماماتها الأساسية

فإنها تنتمي إلى العلاقات التجريبية الشخصية .إن هذا الوضع لا يمثل حالة الروح الحرة المفكِّرة وإنما حالة الإنسان الذي يعرف الواقع في ارتباطات خاصة به مع التعينات التي تتحدد كعالم خارجي مستقل ومتميز عنه ويعرف هذا الواقع من ثم على أنه تنوع مترابط في نفسه ذهنياً ، معنى ذلك أن الإدراك يشخص من خلال القصد (Intention) ويفهم موضوعه ككيان (Selbstheit) .بهذه الصورة يصير الوعي علاقة بالأنا بحيث أن كل ما يتضمنه الوعي يخص الأنا .

فعل الوعي وعلاقته بالموضوع :

من ناحية نجد أن الأنا ينتسب إلى الموضوع دلالياً ،أي حسب المعنى ؛ والأنا يصور الموضوع وينتسب إليه بطريقة تصورية ، ويمتلكه من ثم كموضوع دلالي ،أي كموضوع ـ معنى لتصوره الخاص .إن النغمة المسموعة على سبيل المثال هي موضوع الإدراك وسماع النغمة هو فعل الإدراك .أنا أسمع في علم النفس يعني أنا أشعر .بهذا تتميز وتختلف كينونة المحتوى المشعور (الذي يشعر به) عن كينونة الموضوع المدرك .إن الوعي هو تركيب معايشات (Erlebnisse) والعالم ذاته هو الموضوع الذي يقع عليه الفعل ؛إن الموضوع يوجد في أي فعل متصور ،أي أن مالا يكون محتوى للوعي لا يمكن أن يكون في الوقت ذاته موضوعاً له .

الفارق بين كيفية ومادة الفعل :

إن المحتوى في معنى المادة يفهم على أنه معايشة الفعل العيني الذي يكون موضوعه دلالياً ،أي موضوع ـ معنى ، الذي هو معنى متميز .وفعل المعرفة يبنى على معايشة فعل الإدراك ؛ بهذا لن تكون جميع الظواهر حدسية مجردة ، وإنما تكون وحدة معرفية . ظواهرياً ، توجد الأفعال وليس المواضيع .إن التصورات المدركة هي معان لا غير .إن المعنى المصور (الهيئي) يشير بشكل مجرد إلى الموضوع في حين أن المعنى الحدسي يجعل الموضوع تصورياً .الإدراك كعرض (كتمثيل) يدرك

المحتوى المتصور بحيث يظهر منه وفيه الموضوع كمعطى ذاتي ، وهذا الفهم لطبيعة الإدراك الحسي والمشاعر في الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية تمتد جذوره إلى البواكير الأولى لنشأة الفكر الغربي ، أرسطو مثلاً يفهم الأمر على أن أعضاء الحواس تستقبل صورة الموضوع من دون المادة وبذلك يصير الإدراك صورة ، أما تأثير الموضوع على أعضاء الحواس فإنه يتم عن طريق وسط موجود بين الصورة والإدراك ، الذات تطابق الموضوع عندما توجد في الإدراك صورة الموضوع . المشابه يعرف بالشبيه ، إن أرسطو يؤكد على أن «عضو الإحساس يستقبل في كل مرة موضوع الإدراك ولكن من دون المادة . بعد أن يبتعد عضو الإحساس عن موضوع الإدراك لن يبقى بعد ذلك سوى الإدراك وصورة التأمل الباطنية»[١٠] . إن أي شعور حسي ينظر إليه على أن الإنسان يرى في الإحساس قدرة تستقبل الصور الحسية من دون المادة تماماً كما «يقبل الشمع علامة الخاتم من دون المعدن» . إن أرسطو يجعل من تأثير البيئة في خلق الصور الحسية واضحاً كما في «المشاهدة» . هذا الفهم يستخدمه (إيكهارت) أيضاً بقوله أنه «لايوجد لون مرئي من دون النور ، بل أن اللون يرى في النور» . «لو أن الوسط المكاني كان فارغاً لما أمكن رؤية شيء . . .» «في الصدى يكون الوسط هو الهواء» . إن إيكهارت يواصل بناء نظرية أرسطو ويقر بعدم المباشرة في رؤية الموضوع لكنه يلاحظ أن صورة الموضوع ترى مباشرة ولذا فإنها يمكن أن تفيد في معرفة الفكرة وتكون بذلك مماثلة للموضوع ذاته تماماً .

إن الصورة الحسية (الرمز) المماثلة للموضوع هي الشيء الوحيد ، الإمكانية الوحيدة التي تتحقق عن طريقها المعرفة ، أي أن يعرف من خلالها موضوع ما . إيكهارت يطلق على هذا الرمز اسم الصورة أو اللوحة أما الفلسفة المدرسية فإنها تسميها «بالطريقة» أو «الخيال» ؛ إنها تكون بذلك صورة تخيلية لذاكرة حسية منتظمة . إن نظرية معرفة المشابه بالشبيه تلعب دوراً هاماً في الفكر الصوفي .

---

(10) Husserl; logische Untersuchungen, B, 2, T. 1, S. 122

وجذور الفلسفة النظرية الخالصة ـ الحدسية تمتد إلى الفلسفة اليونانية وإلى فلسفة العصور الوسيطة وكذلك إلى مناهج التفكير وأنساق المعرفة في الفلسفة الحديثة التي هي ليست أكثر من تكرار وإضافات لقيم ومفاهيم هذه الفلسفات . الفلسفة النظرية الخالصة ـ الحدسية ترى أن المواضيع لا يمكن أن تنفصل عن الوعي بل هي نتاج الوعي ذاته . بهذا الصدد يكتب هوسرل على أن «ما لا يكون محتوى للوعي لا يمكن أن يكون ملحوظاً ، وإن ما لا يلاحظ لا يمكن أن يكون موضوع بحث الوعي»[11] ، الوعي يفهم الظواهر كأشياء خارجية تخدم كأساس وكقاعدة له ، ومادة الظواهر التي تقدم لنا فيها الأشياء في الزمان والمكان ، تصور في الإدراك فقط ؛ هذا يعني أن الطابع الزماني ـ المكاني لتأملنا الكوني ليس تعيناً للعالم وإنما هو طريقة للإدراك البشري . إن الإدراكات هي تأملاتنا التي تظهر فيها الارتباطات التي تكون وحدة التجربة في الطبيعة . ويستنتج من ذلك أن معطيات الشعور تنظم حسب القانون الزماني ـ المكاني . بهذه الطريقة يرى كانط إمكانية ظهور اللوحات التأملية . بهذا تصير المشاعر طبقاً لهذا الفهم من مكونات صورنا الذاتية التي أُخضعت للتركيب والتي تفهم من ثم كصفات وخصائص للأشياء . بالنتيجة تعقل علاقات محددة بين الأشياء والمشاعر بالضرورة . بهذا يتحول محتوى تصوراتنا إلى لوحة لعالم الأشياء . إن تصور الزمان والمكان يتضمّن في ذاته ، كما أشار كانط ، على أوضاع تركيبية قبلية ترتبط ضرورتها مع الوعي . بهذا تظهر المشاعر كمادة تملأ نفوسنا خارجياً وداخلياً ، ظاهراً وباطناً .

(11) ibid; S. 410.

الواقع التجريبي ـ العيني

إن الفكر المثالي لا يمثل في واقع الأمر سوى جدل الفكرة ، وهذا ينطبق تماماً على المثالية الألمانية بعد كانط . وبما أن المثالية لا يمكن أن تنكر وجود العالم التجريبي العيني ، لأنه من غير الممكن أن يعمل الفكر من دون مادة . إننا نعرف الآن أن العالم الواقعي لا تهمه المثالية ، لكن السؤال عن الأهمية والدور الذي يلعبه في عملية التفكير الفلسفي . من الواضح أن الفلسفة تبتدئ دائماً بالعالم الواقعي ، إلا أنها تحدد وظيفته ودوره . إن الفلسفة المثالية عامة تبتدئ في الحقيقة بالعالم الخارجي الواقعي ، عالم الأشياء الخارجية ، عالم الوقائع معنى ذلك أنها تبتدئ بالحساسية ، وكذلك الحال لدى هوسرل في «الأفكار Ideen » يبتدئ «بالوقائع» و «بالماهية» وكما يقول فنك : «الفلسفة الظواهرية تعيش في البداية التعيين اللانظري»[١٢] ويجد مع ذلك في مذهب هوسرل «أفكار نظرية خالصة» spekulative Gedanken «تتجلى في هيأة خفية»[١٣] . في نظرية الاختزال الظواهري خاصة «والمثالية المتعالية»[١٤] ، لذلك فإن إمكانية معرفة منهجية التفكير الغربية ، وغاية الفكر الفلسفي تقتضي منا أولاً أن نفهم ارتباط التفكير مع العالم التجريبي العيني لأنه يمثل مدخلاً للتفكير الفلسفي على العموم .

العالم التجريبي العيني هو العالم المدرك ، إنه العالم الأولي ، الثابت المحتوى ، إنه الميدان الذي تعمل به الفلسفة . إن جميع التصورات الناشئة عن العالم الواقعي ، عالم الأشياء الفردية ، عالم الوقائع المتناهية المحيطة بنا تخضع لمفهوم «التجريبي ـ العيني» . معنى ذلك أن التصورات التي تنشأ عن العالم الخارجي هي صور ذاتية لهذا

12 - Fink, E;. Nahe und Distanz, München, 1976, S. 140

13 - ibid.; S. 141.

14 - ibid.; S. 141.

العالم . وعلى أساس هذه التصورات يمكن الاتصال بهذا العالم ؛ بهذه التصورات وحدها يمكن تصميم العالم التجريبي ، ومن خلال الفعل التركيبي لهذه التصورات تنشأ المفاهيم العامة الأولية التي تنتمي لهذا العالم والتي تزود بمعرفة عن هذا العالم . لقد أكد كانط على طبيعة هذا الفعل في التحليلات في نقد العقل الخالص . إن كانط يفهم إن هذا العالم يمتلك صفات تجريبية موضوعية . الغاية النهائية هي الاقتراب من هذا العالم ، اكتشافه ومعرفته . إن المنهجية التي تتبعها المثالية الألمانية وبشكل خاص هيجل التي يفهم من خلالها العالم تصير في النهاية «بديلاً» وتغييراً للموضوع . إن هذا التغيير والتبديل للموضوع لا يجعل من التجريبي العيني طريقة خاصة للوعي والمعرفة من أجل فهم الأشياء ، وإنما من أجل إنتاج واقع خاص يطابق أسلوب الوعي . إن هذا الوعي ذو طابع سلبي لأن الأشياء المتناهية تنتسب لذاتها سلبيا «المتناهي لا يتغير كشيء عام ، وإنما يفنى ، ومن غير الممكن أن يفنى . . .وإنما كينونة الشيء المتناهي تمتلك بذرة الفناء ككينونة في ذاتها خاصة بها ؛ إن ساعة ولادتها هي ساعة موتها»[١٥] .

هذه مرحلة ضرورية في طريق التطور الفلسفي ، ذلك لأن المفهوم يتوقف على المستوى الذي يعبر عنه ، ولا يعني المفهوم بذلك شيئاً محدداً وإنما يبصر كينونة واقعية ، هذا يعني أن المفهوم هو «الموضوع» وهو «الكينونة» ذاتها . وهكذا تفهم الفلسفة المثالية على أن «الشيء بالنسبة لنا لا يمكن أن يكون إلا المفاهيم الناشئة عن الشيء ذاته»[١٦] .

إن البداية الواقعية ، والصلة وارتباط المعرفة بعالم الأشياء الخارجية تبدو وكأنها مفارقة «للتفكير النظري الخالص» وذلك لأن المثالية تريد الوصول إلى «الشيء ذاته» . تحت مفهوم الشيء ذاته تفهم المثالية عموماً «المعطى» ، «المعطى الذاتي» ، «المباشر» و «التأملي» وهذا يعني أن تأخذ في امتدادها المباشر ، في عينيتها الحسية

---

15 - Hegel; Wissenschaft der Logik. B. 5, T. 1, Suhrkamp, Frankrurt,1969, s 139 - 40.
16 - ibid; S. 25.

بمعنى الشيء الحسي المدرك آنياً . للأشياء ذاتها تنتمي الأوضاع (حالة الأشياء) ، الأعداد والصور المنطقية والشيء المعطى الأصلي . إن مفهوم الشيء في هذه الحال يجب أن يفهم صورياً إذا أريد أن يفهم المعنى الحقيقي لعبارة «إلى الشيء ذاته zur Sache selbst» . كل ما يحمل إلى مفهوم الشيء ذاته إلى النظر سواء كان واقعياً «أم مثالياً ، مدىً أم معنىً ، طريقة إحساس . . . الخ يمكن أن يكون شيئاً في المعنى الظواهري»[١٧] . هذا يعني أنه في الوقت ذاته «نطق المعطى» الذي يقدم في «الإبصار الروحي»[١٨] . إن هذه الأشياء (Sachen) d.بالنسبة للفلسفة المثالية عامة والظواهرية خاصة مثلاً هي الموجود (Seiende) ؛ إلا أن هذا الموجود ليس في ذاته ، وإنما من أجلنا ، الشيء (القضية) كموجود هو الشيء ذاته . الموجود يمتلك مدى (امتداداً) ، إلا أنه مدى (امتداد) مكاني يتكشف في عينيته التامة ؛ وهو بيئتنا التي نعيش فيها ، وهي «قطعة من العالم موجودة لخدمتنا»[١٩] . لكن هذا الموجود غير محدد ويتضمن (يحتوي) على جوانب جديدة مختلفة . لذا فإن المثالية لا يمكن أن تنكر وجود العالم ؛ والعالم بالنسبة للفكر الفلسفي موجود دائماً . إلا أن مفهوم عالم الأشياء الخارجية يرتبط بشكل مباشر بالآراء الطبيعية . هذا يعني أن الإنسان «يتعقل التأمل الكوني الطبيعي على نحوين :«بالإدراك الطبيعي وبالتفكير الطبيعي»[٢٠] . الإدراك الطبيعي ينطلق من العلم الماثل أمامنا ؛ أما التفكير الطبيعي فإنه يوضع «من قبل» الأنا -الواعي كما يتجلى في «التجربة النفسية»[٢١] . إن هذه الأفكار تجد صداها في الفكر الصوفي ، لدى إيكهارت بشكل خاص ، عندما يتمثل أن أية معرفة حقيقية تنتج عن أصول الأشياء ، والأفكار . النشأة ، الأصل ليس محايثاً للأشياء وإنما توجد في العقل الإلهي ؛ كل القوى التشكيلية للمادة تصدر عن الله . المعرفة البشرية تبلغ (تصل) إلى فهم تجريبي بعدي للأشياء . يرغب الإنسان في الوصول إلى معرفة أسمى لهذه المهمة تكمن فيه فطرة ضرورية لتجاوز ذاته تُمكنه من أن يصل إلى اتحاد مع العقل الإلهي .

---

17 - Fink, E;. Nahe und. Distanz, S. 134.

18 - Boschencki, I. M.;. die Zeitgenossenschen Denkmethoden, Muenchen, 1971, S. 25

19 - Landgrebe, L;. Ph anomenogie und. Metaphysik. Hamburg, 1949, S. 1-3.

20 - Scheler, M;. Schriften. B. I,. S. 451.

21 - Husserl; Ideen O, S. 5.

ظاهر الموجود هو ليس ما يُظهر ذاته . الفلسفة المثالية تؤمن (تعتقد) بأن الموجود هو جوهر وذات في الوقت ذاته . الجوهر هو الانغلاق الخالص على ذاته . الجوهر ماهية توجد في أساس جميع الظواهر . إن مصطلح «ظاهرة» ذو تعددية غامضة . إنه يعني تجلي الموجود ؛ كل متناه هو ما يظهر ، وينحصر بين المكان والزمان و يكتسب هنا لحظة فنائه . ولكن يمكن أن تظهر نفسي (ذاتي) التصورية للموجود المتناهي بارزة . أشياء الجوهر لا تبقى خفية في ماهيتها ، وإنما توجد في علاقة مع الأشياء الأخرى . إن الشيء الجسمي العيني هو علاقة ؛ إنه ليس بسيطاً ، ولا يتألف من عناصر بسيطة أحادية . إنه يتكون من عناصر متعددة ، ولهذا فإنه معقد . إن محتواه يظهر كعلاقة لعناصر متباينة أو بدايات ، كما ويتألف بالتالي من أجزاء مختلفة ويتضمن جوانب متعددة . لهذا يمتلك العيني بداية تركيبية .

العيني ليس فارغاً ، وإنما ممتلئ ؛ إنه يمثل وحدة عناصر متعددة . إن العناصر التي تنتمي إلى العيني ـ التجريبي تصور العالم الواقعي . إن العيني يصور العالم الذي يتألف من عناصر مختلفة ومتنوعة وصفات توجد في ترابط وعلاقات محددة الواحدة بالأخرى . إن هذه العناصر والصفات تكون هائلة من النتائج والوقائع اللامتناهية . لهذا نقول إن العيني لا متناه ولا محدود . صفات العيني تمثل مادة هائلة للمعرفة . ولهذا يعرف العيني ـ التجريبي في صورة (تنوع ، اختلاف . . .الخ) .

لكن عينية العالم وهمية لا غير ؛ «كينونة الأشياء المتناهية كما هي عليه تحمل بذرة الفناء في وجودها في ذاتها»[٢٢] . والطابع التجريبي العيني يظهر للمعرفة مشئوما . «الفكر في تناهي الأشياء يجلب معه الحزن لأنه الموت (الحزن) في قمة النفي الكيفي المعتاد في بساطة مثل هذه التعينات لن تميز (الأشياء) بعد الآن ككينونة إيجابية في تعينها وبذلك تترك للفناء»[٢٣] . لهذا السبب تعتَبر المثالية الألمانية أن البحث في العالم التجريبي ـ العيني عديم المعنى ، ذلك لأنه حسب منهجيه التفكير

22 - Hegel;. Wissenschaft der Logik, B.I, Buch I, S. 140.
23 - ibod;. S. 140.

المثالية الألمانية أن الموجود الحقيقي هو العقلي ، وهذا الفهم استعارته الفلسفة النظرية الخالصة ـ الحدسية من فلسفة أفلوطين ، التي ترى أن العالم الحسي (التجريبي ـ العيني) استنساخ عن العالم العقلي . أما العالم العقلي هذا فإنه لا يحتاج في وجوده إلى المادة ، وإنما هو قائم بذاته ، ويستمد العالم الحسي منه القوة .

لذا عندما يعرض أو يصور العيني الوحدة في التنوع ، فإن التجريبي ـ العيني لا يمتلك مثل هذه الوحدة . إن تجانس ووحدة الأشياء غير المتجانسة ، لا يمكن أن تكون في التجريبي ـ العيني ، وإنما تُمتلك مثل هذه الوحدة والتجانس في الله ، لا ككينونات أو وجود مادي وإنما أفكارها ؛ معنى ذلك معرفة الأشياء في الله وهذا يعني الكلام عن أفكارها .

تنوع الأشياء وتعدد صفاتها يؤلف انفصالها وتباعدها . هذه الصيغة تبين أن الأشياء تمتلك« . . .الكثير من الصفات التي لا تؤثر الواحدة في الأخرى ، وإنما لا أبالية حيال بعضها البعض »[٢٤] . لهذا يدل التنوع على الكم فقط . إن تباعد وانفصال أشياء العالم التجريبي ـ العيني تطلق عليه المثالية ، كما لدى هيجل «بالتجريد» .

إن مثل هذه الصياغة وهذا الفهم للعالم تبين على أن هذا العالم باطنياً مليء بالتناقضات وحركته فوضوية ، ويتألف – كما ترى المثالية الألمانية – من أشياء مختلفة ومتنوعة توجد في تضاد مع بعضها البعض . بهذا وحده يتحدد هذا العالم ويصور عالم الأشياء المتناهية لا غير . إن وجود التجريبي ـ العيني هو عالم الأشياء الأحادية المستقلة والمنفصلة عن بعضها البعض . كل شيء يمتلك عناصره وصفاته التي تميزه عن الأشياء الأخرى . ولهذا يكشف كل شيء عن عدد هائل من الخصائص والصفات . الأشياء هذه موجودات مكانية ـ زمانية متباينة فيما بينها . وجود الأشياء الخارجية هو وجود خارجي عيني ، هذا يعني أنه وجود مجاميع لا متناهية من الوحدات المنفصلة عن بعضها البعض . حقيقتها لا توجد في عينيتها (محسوسيتها) وإنما في انفصالها وتمزقها . إن وجود هذه الأشياء في الزمان والمكان يخلق لها ترابطاً مع الأشياء الأخرى ، ويشير الزمان إلى استمراريتها .

---

24 - Hegel;. Phanomenologie des Geistcs. S. 98.

العلاقات الزمانية المكانية بين الأشياء تعين الجانب التجريبي ، الذي يُظهر الأشياء على أنها متغيرة ، وغير ثابتة . الزمان والمكان شكلاً وجود المادة (التجريبي ـ العيني) الممزق إلا أنه وجود متواصل . رغم وجود التواصل في العالم المتناهي ، إلا أنه مع ذلك منقسم ومجزء . المكان يقدم لنا صورة تقسيم العالم والزمان تغيراته ، التي تقود إلى فنائه . إن جميع أشياء هذا العالم تحتوي على بذرة فنائها بسبب تغيرها . إن هذا العالم يمثل كينونة واطئة مفهومة تجريبياً . إن عالم الموجودات الحسية تعتبره المثالية عالماً واطئاً منحطاً ، لا يمكن أن يكون موضوع الفلسفة ، ذلك لأن هذا العالم بسبب مكانيته يجهل المفهوم الخالص ، كما يقول أفلاطون . من هذا يفهم أن الأشياء الواطئة ، عالم الموجودات الحسية بالنسبة للفلسفة المثالية ، كما في الفلسفة الصوفية للأفلاطونية الجديدة ، وفلسفة العصور الوسيطة الدينية ، كما لدى إيكهارت عالم واطئ لأنه لا عقلي ، هذا يعني من دون كيفيات عقلية . إن هذا العالم يعرف بعدياً ، كما وأن علاقة هذا العالم بالوعي البشري هي علاقة بسيطة ابتدائية ، كما لو أنه يجد الأشياء في العالم الخارجي مستقلة (قائمة بذاتها) ومكتملة . العلاقة التي تربط الوعي بهذا العالم تنشأ (تحدث) بسبب الحساسية والتأمل . إن هذا العالم موجود ذاتياً بالنسبة للفلسفة المثالية ، إلا أن مهمة التفكير الفلسفي تنحصر في أن يرفع العالم «كمعطى» ، «كموضوع» إلى مستوى الفكرة . هذا يعني أن التفكير يمثل المعطى . إن هذه الفكرة تجد أسسها في فلسفة إيكهارت التي تحاول تعديل هذا العالم الواطئ ورفعه إلى مستوى عقلي ؛ هذه العملية تشابه طريقة التركيب الكانطي للعقل . إن ما يسعى إليه الفكر هو أن يرفع هذا العالم إلى مستوى العالم العقلي والروحي . ومعرفة الأشياء لا يمكن أن تكون إلا معرفة عقلية ، هذه المعرفة كما يفهمها إيكهارت والمثالية على أنها معرفة في الله . هذا يعني أن الفلسفة عليها أن ترفع الكينونة الحسية للأشياء إلى كينونة عقلية في الفكر ؛ بهذا يكون العقل قد احتوى جميع الأشياء . لقد صار الشيء فكرة ؛ هذا يعني أننا ننظر إلى الشيء ، كما يقول إيكهارت ، من منظورين : الشيء يفهم مرة كفكرة ، وأخرى كظاهرة حسية ، كما لو أن الشيء ، - كما لدى أرسطو - مكون «من مادة وصورة» .

إن كينونة الأشياء تصدر عن الموجود الأول ، وتحرك الأشياء الحية أو الأشياء القابلة للحركة (قابلية الحركة الذاتية) كما يقول بروكلس ، بواسطة ماهيتها رغبة في الحياة الأولى ، والأشياء القابلة للمعرفة تكون معرفتها في القدرة العقلية الأولى (Intelligez) ، وفي النسق المثالي «يجب أن يمتلك أي معطى حقا كمعطى في التأمل الصاعد العام»[٢٥] . كما وأن أي معطى حسب هوسرل في «أبحاث منطقية» و «التجربة والحكم» هو معطى للوعي (للذات والنفس) . الوعي يصوب اهتمامه على الموضوع .«والموضوع الظاهري كما يرى هوسرل ، هو كما يظهر ، ويكون للظاهرة كظاهرة مفارقة»[٢٦] . المواضيع الظاهرية للتأمل الخارجي وحدات يقينية وليست أفكاراً . في التأمل الخارجي للعالم تنشأ علاقات بين النفس (الوعي) والمواضيع الظاهرية . هذه العملية تطلق فيها المثالية كما في فلسفة أفلاطون ، كانط ، هيجل ، هوسرل . . .الخ اسم «الإدراك» . من خلال الإدراك يمكن أن تسجل النفس (الوعي) اتصالاً مع عالم الأجسام ، الذي يصور المُدرك في الظواهر . ومن ناحية أخرى «يوجد تحت عنوان الإدراك ، الإدراك الفعال كفهم فعال للمواضيع ، التي تبرز في حقل الإدراك الغني فوق الإدراك»[٢٧] . في هذا المعنى يُقدم كل موضوع من مواضيع الإدراك الخارجي في «صورة» «هيئة» محددة ويصمم في التحول التركيبي من «صورة» إلى أخرى بحيث تصل صورة الموضوع إلى قابلية التركيب (قدرة قابلية التركيب) .

كل موضوع يمتلك تعيناته الباطنية وخصائصه . والوعي يدرك صفات الموضوع هذه من خلال التصور التأملي أو من خلال الاستحضار الذهني ، حيث يلعب التذكر دوراً كبيراً من أجل وصول (بلوغ) الوعي إلى صفات الموضوع . «الأنا يصور موضوعاً معيناً وينسب إليه بطريقة تصورية ويمتلكه (يمتلك الأنا للموضوع) كموضوع دلالي (الموضوع – المعنى) لتصوره . . . ويحكم فيه على نحو : أن فيه معايشة حكم محدد»[٢٨] . النغم المسموع هو موضوع الإدراك ، وسماع النغمة هو فعل الإدراك

25 - Seebohm. T; Die Bedingung der Moeglichkeit der transzendental. - Phil., Bonn, 1962, S. 72.
26 -Husserl; L. U. B. II, T.I, Tübingen, 1968, S. 128.
27 - Husserl; Erfahrung und. Urteil, S. 83/4.
28 - Husserl; L. U. B. II, T. 1, S. 376.

عندما يصور الأنا ، الوعي على العموم ، شيئاً معيناً ، هذا يعني أنه يصمم الموضوع المُدرك ؛ الوعي ومحتواه ذاته من تركيب المعايشة . هوسرل يفهم المعايشة بطريقة ظواهرية خالصة ، هذا يعني أنه يقصي جميع العلاقات مع الوجود التجريبي ـ العيني الواقعي . «الظاهرة الخالصة بالتالي هي كل ما ينشأ على المعايشات الذاتية ، عن تعقلها ، على أن يصبح ترابطها مفهوماً»(٢٩) . إن الأنا الخالص ينتمي إلى المعايشة الذاتية أي الوعي . الوعي علاقة بالأنا . إن ما يوجد في هذه العلاقة هو محتوى الوعي . وكل ما ينتمي في الوعي إلى الأنا يسمى محتوى . وهذا يعني كما لدى فيخته أنه «لاشيء سوى الأنا» وكل ما يوجد يكون بقدر ما يوضع في الأنا ، وما عدا الأنا لا شيء . من هذا لا يمكن أن نقول بأن الفلسفة المثالية بتعدد اتجاهاتها ترى محتوى الوعي نفسياً خالصاً ، وإنما تتكلم عن فكرة الشيء . معنى ذلك أن العقل يريد معرفة ماهية الأشياء وليست سماتها المصادفة .

إن النفس (الوعي) لا تعني «هذا» و «الهنا» ، و«الآن» ، وإنما تقصد بذلك محتواه «فكرته» ؛ نحن لا نقصد به الأحمر على الجدار وإنما الأحمر عموماً ، ولكن مع ذلك أن هذه الفكرة هي فكرة شيء ما ، تصور عن شيء معين .

إن العلاقة بين الوعي ومحتواه (موضوعه) تبين لدى هيجل الارتباط المباشر بالعالم العيني ـ التجريبي ، يعني ربط التنوع والاختلاف في وحدة ؛ إن القوة الإلهية المؤثرة هي الوحدة . في الواقع لا يمكن أن تكون مثل هذه العلاقات علاقات في عالم الموجودات الحسية ، لأن أية علاقة تتطلب جوانب متعددة ويجب أن تكون هذه الجوانب منفصلة . إن شرط قيام علاقة ما يقتضي بالضرورة وجود جانبين على الأقل . نحن نرى في الفلسفة المثالية منذ البداية وحدة الموضوع والوعي . في هذه المرحلة تظهر الوحدة كوحدة تجريبية ولكن في مرحلة لاحقة عليا تظهر كوحدة نظرية خالصة . معنى ذلك أن وجود الأشياء يكون في العقل ، أي أن العقل يحتوي في ذاته

29 - Seebohm, T.; die Bedingung der Mo glichkeit der transz. Philosophie, S. 73

على جميع مواضيع المعرفة ، وما يعقله العقل ، وما يفهمه يصير هو العقل ذاته ، بمعنى الشيء يتوحد مع العقل ، أي أنه يصبح عقلياً ؛ إن التناقضات والاختلافات التي تكون جوهر العالم الواطئ ، العالم الحسي ـ التجريبي تتصالح وتتوحد فيما بينها في العالم العلوي السامي ، العالم العقلي ، أي العالم الإلهي . تحت تأثير القوى الإلهية البدائية ، كما يرى إيكهارت ، يتحقق تحول الأشياء بشكل عميق . هذا التحويل لا يتحدد بأشياء منفردة وإنما يشتمل على الشيء في شمولية ماهيته . إن غاية التحويل هذه هي المشاركة في الماهية (الجوهر) الإلهي . لذا تكون وحدة الأشياء التجريبية حالة ساذجة وبسيطة للنفس .

النفس لا تعرف بعد على أن الموضوع شيء مختلف عنها «إنه الوجود الآخر» . إنها لا تعرف بعد بالهوة بين الوعي والموضوع . الوعي التجريبي بسبب ارتباطه بالأشياء الأحادية التي تدركها النفس يصور في النهاية الطبيعة الزمانية ـ المكانية ، وتقدم هذه الطبيعة على أنها الواقع الوحيد الذي يرتبط به الوعي . إن حقيقة هذا العالم فانية ، معزولة ، لذا يمتلك الوعي المرتبط بهذا العالم خصائص وصفات هذا العالم ذاته . إن الوعي التجريبي هذا لا يمتلك واقعاً ولهذا يجب علينا أن نصل إلى صورة جديدة للوعي .

إن التأمل وسيلة ارتباط بين الوعي والأشياء التجريبية . هذه الآراء اقتبستها الفلسفة المثالية من الفلسفة الكانطية التي ترى الموضوع كمعطى من خلال التأمل الشعوري . لهذا يقتبس هيجل مثلاً التقسيم الذي هو التجربة . والتجربة في هذه الحالة تصبح من ناحية تأملاً مباشراً ، ومن أخرى تفهم كتعقل ذهني . بهذا يكون التأمل المباشر عديم الفكر ويرتبط بمواضيع أحادية متنوعة ومختلفة تدرك بواسطة التأمل ؛ التأمل لا يمكن أن يوجد من دون الصور الحسية . هنا يكمن الفارق بين الكينونة التجريبية والكينونة النظرية ـ الروحية الخالصة ، في أن الأولى تدرك بواسطة الشعور ، ولهذا تمتلك المواضيع الزمانية ـ المكانية واقعاً شعورياً .

لهذا تطابق عملية الإدراك الوعي التجريبي الذي يصور (يعرض) الحالة الشعورية الأولية للنفس ؛ هذا يعني أن عملية إدراك العالم تتحقق عن طريق أعضاء الحواس . الأشياء الأحادية للعالم تكشف عن الحساسية الخارجية وليس الحساسية الباطنية . إن الأشياء الخارجية تتجلى في صورة «الآن» «هنا» «هذا» «على العموم»(٣٠) . من ثم يتجه الإدراك صوب «الآن» و«الهنا» ؛ إنه من غير الممكن عملياً أن ترى الروح في هذا الإدراك يقيناً معرفياً . التجريبي ـ العيني كموضوع للمعرفة يكون موزعاً بين الذات والموضوع «مرة يظن به الشيء ذاته ، ومرة أخرى يظن به الأنا ، الأنا كذات»(٣١) ، وينقسم إلى عدد لا متناه من الوحدات . «كل وحدة من هذه الوحدات عندما نفحصها ونتأملها نجد أنها تنقسم إلى أعداد أخرى صغيرة . . .»(٣٢) «الملح هو هنا البسيط وفي الوقت ذاته متعدد ؛ إنه أبيض لاذع أيضاً ، مكعب الشكل ، وذو ثقل خاص»(٣٣) . لذا تصبح معرفة هذا العالم غير ممكنة ، (المعرفة التجريبية تبقى محصورة في الواقع) .

إن معرفة هذا العالم ، العالم التجريبي ـ العيني غير ممكنة لأنه لكي يصبح هذا العالم معروفاً فإنه يتطلب معرفة كمية لا متناهية من العناصر . بهذا تصير عملية المعرفة لا متناهية . إن هذا العالم غير معروف عملياً ، لأنه لا عقلي ، عديم الأفكار ، لذا فإنه لا يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير الفلسفي ، لأن موضوع التفكير الفلسفي هو «الفكر الخالص» . إن العالم الحسي ، كما يرى أفلاطون مثلاً ، بزمانيته يجهل المفاهيم الخالصة ، ولذا يبقى بكل محسوسيته في ظلام موحش ، ذلك لأن الموجود مباشرة ، كما يقول أفلوطين ليس الكينونة الحقيقية للأشياء . بذلك يعرف العالم ككينونة محددة إلى جوار الله إلا أنها كينونة ناقصة ومخصصة من أجله تماماً . مثل هذه المادة (العالم الحسي) لا تمتلك مكاناً في العالم الإلهي ، لذا يتمزق ارتباط الواقع ، ويظهر عالمان ، عالم باطنية ـ روحانية موجود عند ذاته وآخر يمثل حياة

30 - Hegel;. Phmom. des Geistes, S. 87.
31 - Fink, E; Hegel. Frankfurt, 1977 S. 6.
32 - Hegel; Phn. des Geistes,. S. 95.
33 - ibid.; S. 95

النفس الواطئة الغارقة في مادة الحساسية . إن الحساسية تصبح عبئاً ثقيلاً ولهذا لابد من التحرر والخلاص منها . إن عملية التحرر من عالم المادة الحسية كما تراها المثالية الحديثة والأفلاطونية وأنصارها ، وفلسفة العصور الوسيطة ممثلة في إيكهارت ينحصر في أضعاف الجسد لكي يثبت بأن ذواتنا مختلفة عن عالم الأشياء هذه . ولذا إن معالجة هذه المشكلة لا تقوم على الأحادي والخارجي ، ذلك لأن كل شيء يوجد في الكل وفي الباطني . هذا يعني أن الموضوع الذي ليس فكراً وغير مدرك لا يمكن أن يكون موضوع معرفة ، إن مثل هذا الموضوع غير ضروري للتفكير الفلسفي ولهذا يهمل كلية ، وبإمكان الإنسان القول بأن «الوعي لا يمكن أن يصل إلى اليقين ولا إلى الحقيقة ما لم يمتلك المطلق موضوعاً له»[٣٤] . يظهر الموضوع في الفكر واضحاً ، محدداً ، وعاماً لا يقبل التغير . لهذا يتجلى موضوع الفكر هذا متعيناً وتبدو حركته محددة ومكتملة . إن كل موضوع ، كما يعتقد هيجل ، هو فاعلية وما يخص أشياء العالم الخارجي فإنها متناهية ، مجردة . وبالإمكان القول : أن الفكر النظري الخالص متداخل ومشروط ويعرض سيادة المجازي على معنى «التصميم»[٣٥] .

هكذا يرى هيجل ، وبهذا يؤمن هوسرل على أن الموضوع من وجهة نظر التفكير النظري الخالص ـ الحدسي نتاج التصميم . لهذا تتموضع الفلسفة الحدسية بشكل شمولي . وعليه فإن الفلسفة المثالية تبحث عن الموجود عامة ، وهذا يعني أنها تبحث في كل ما يوجد ؛ إنها تبحث في العالم . إن هذا التصميم يعني «أنه يقود إلى تصميم عالم ممكن ـ العالم الممكن يعني أن القضية تتعلق بصورة ماهية العالم عموما وليس عالمنا الواقعي ـ هذه هي المهمة الشاملة للفلسفة الظواهرية التصميمية»[٣٦] . التصميم لا ينتمي إلى الإدراك المكاني ـ الزماني ، وإنما ينتمي إلى الزمان المحايث ، الزمان الذي هو صورة معطاة لجميع التموضعات على العموم ؛ «السؤال كيف ينشأ العالم في وعينا ، وكيف يوجد أيضاً بالنسبة لنا – لأن عالماً آخر غير هذا العالم لا

---

34 - Kroner, R.; von Kant bis Hegel. Tübingen, 1961, S. 369.

35 - Greaser, A.; Einleitung zur phanom. d. Geistes, Stuttgart, 1987,. S. 46.

36 - Husserl, E.; Erfahrung und Urteil, S 50.

يمكن أن يعطى لنا»[٣٧] . العالم الطبيعي بالنسبة للفلسفة المثالية الظواهرية هو ترابط وعي ، وإدراك شيء يمتلك «تأملاته الخلفية» وهذه التأملات هي «معايشات وعي» . إن جميع المعايشات هي «وحدات صيرورة» تصمم كموضوع في الوعي الباطني . بهذه الطريقة يوجد العالم فقط بسبب ارتباطه بعالم الذات المعايشة . «إن موضوع البحث– هو العالم المدرك (الواعي) المعاش»[٣٨] . بمعنى ما أن جميع التموضعات الواقعية زمانية . وهذا يدل على أنها «مواضيع أحادية ، فردية ، شيئية مكانية تصمم بواسطة الفهم والإدراك» .

إن التجريبي ـ العيني شيء مختلف تماماً عن الفكر . إنه غير واضح ، لا متعين ولا عام ؛ إنه فوضوي ولا متناه ومتنوع . مع كل هذه الصفات والطبائع لا يكن أن يُلم الفكر بهذا العالم . إن هذا العالم لا يخضع لأي معيار عقلي . عندما يكون الواقع التَجريبي ـ العيني متنوعاً ومتمايزاً وتتجلى مواضيعه «كأشياء فردية» فإن هذا الواقع يربك التفكير . ولذلك لا يمكن أن يكون هذا العالم موضوعاً للتفكير عندما يكون التفكير وحدوياً وعاماً . الفكر لا يعرف التنوع والتباين في إطار ظاهرة . إن ما يعرفه التفكير في هذا الواقع هي تلك الصور التي تخصه ؛ وهذه الصور محايثة للفكر . «الواقعي ليس المكاني ، كما يعقل في الرياضيات»[٣٩] . إن ما يعقله الفكر في المعطيات الشعورية ـ التجريبية ليس إلا الهنا والآن كما أثبت ، «وبالتحديد تجمع الكثير من الآن والهنا البسيطة لكن الكثرة في تعينها عمومية بسيطة»[٤٠] . أما فيما يخص التأمل الحسي فإنه يفهم لحالة متعينة ، على سبيل المثال «هذا الآن» وهذا «الهنا»[٤١] .

بهذه الطريقة تنشأ هوة بين الفكر والواقع التجريبي ـ العيني لأنهما مختلفان عن بعض . «والفلسفة على العكس لا تعقل تعيناً ليس ماهوياً وإنما بقدر ما تكون هي ذاتها تعينا جوهريا»[٤٢] . لهذا السبب يمكن القول أن التفكير لا يمكن أن يعبر عن الواقع

---

37 - Danner, H.; Methoden der geisteswissenschaftliche Padagogik, München, 1989, S 123.
38 - ibid.; S. 126.
39 - Hegel;. phanom. des Geistes, S. 44.
40 - ibid.; S. 96.
41 - ibid.; S. 84.
42 - ibid.; S. 46.

التجريبي ـ العيني ، هذا يعني أن التفكير لا يلم بهذا الواقع . عن هذا ينتج أن الفكر لا يمتلك واقعاً تجريبيا ، لأن هذا الواقع غير مفهوم ، ومتعذر على المعرفة . لقد كتب هيجل هذه الفكرة في ظاهريات الروح : «إنكم تتكلمون عن أشياء واقعية ، عن مواضيع خارجية أو حسية ، ماهية أحادية بشكل مطلق ، هذا يعني أنكم تقولون عنها ما هو عام فقط»(٤٣) ، «أنتم تقصدون قطعة الورقة هنا التي أكتب عليها أو التي كتبت عليها ، ولكن ما تقصدونه لا تقولونه»(٤٤) . عندما يجري الكلام عن المعرفة الحسية فإنها معرفة لا علمية بشكل مطلق . إن مثل هذه المعرفة مصادفة وساذجة ؛ إنها معرفة لا تخضع لقانون . إن فهم هذا العالم مسألة ذاتية وغير ضرورية للفلسفة . الواقع الموضوعي لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة ، وإنما هو موضوع اعتقادنا الخاص . والاعتقاد في المثالية عامة كينونة وهمية لا عقلية ؛ ولغوياً لا يمكن التعبير عنه ، لأن اللغة كما تراها الفلسفة المثالية الصوفية ، نتاج العقل والتفكير ؛ إن اللغة عامة ، أما الواقع التجريبي فإنه عالم من الوحدات الأحادية المنفردة ، ولهذا لا يمكن لهذا العالم أن يكون عاماً .

إن هذا العالم كما يراه هيجل مع جميع صفاته وخصائصه المتمايزة الموجودة في الزمان والمكان قد سقط من الوحدة الإلهية للعناصر التي تتمثل في الأفكار الروحية ـ النظرية الخالصة . إن السقوط والانفصال يجعل من هذه الأشياء لا عقلية وعديمة الروح والفكر ، معنى ذلك أن الله وهو ما رآه إيكهارت ، والأفلاطونية الجديدة أيضاً ، خلق الأشياء من أجل الكينونة الخارجية لعالم الأشياء الذي يوجد فيه منذ الأزل ، بمعنى وجود الفكرة (أفكار عالم الأشياء) العقلية ـ الروحية فيه . لكن الموجودات المادية كالحيوان ، النبات ، الشمس ليست في الله ، إنها قائمة فيه ليس من منظور وجود مثل هذه الأشياء وإنما من منظور الحياة والمعرفة . الله هو المستقر الحقيقي لجميع الموجودات ، إلا أن موضع (مقر) الوجود هذا في الفلسفة المثالية قديماً

43 - ibid.; S. 92.
44 - ibid.; S. 86.

وحديثا مفارق للأشياء . إن مكان الأفكار في العقل الإلهي ، لهذا تتكلم المثالية عن معرفة الأشياء في الله على الضد من معرفة الأشياء في ذاتها . لهذا لا يمكن أن يرفع هذا العالم إلى المستوى النظري الخالص ، ولهذا يبقى عديم الأهمية ، عديم المعنى والقيمة . إنه عالم ممزق ، عديم الوحدة لا ماهوي ولا واقعي ويظهر كما لو أنه عالم موضوعي قائم بذاته إلا أنه في واقع الحال عالم لا واقعي ولا حقيقي . إنه لا يمتلك كينونة واقعية . إن العالم التجريبي ـ العيني عالم لا واقعي ، إنه «العدم» «اللاكينونة» . إن من يحاول أن يلم ويدرك هذا العالم في الفكر فإنه لن يجد غير الوهم والظلال . ويذلك يقتنع الفكر الفلسفي بأن ماهية هذا العالم هي «العدم» .

إن الفلسفة المثالية تبحث عن الوضوح ؛ هذا الوضوح يفهم من قبلها «كمعطى ذاتي» . "Selbstgegebene" بينما أن التجربة هي وضوح مواضيع فردية ، أحادية . ووضوح المواضيع الأحادية يكوّن مفاهيم التجربة التي توضح وتفسر أشياء العالم الخارجي ، كما في العلم الطبيعي . إن ما ينتمي إلى العالم لا ينفصل عن الطبيعة ، إنه يمتلك حصة (حصته) في الطبيعة . التجربة تؤكد اتصالنا بالعالم الذي نعيش فيه ؛ هذا يعني أن العالم الذي نعيش فيه يقدم لنا التربة من أجل جميع تعيناتنا العلمية وحاجاتنا المعرفية . إن عالم التجربة يُوَضّح بمساعدة «المثلنة» . إن هوسرل يميز بين أنواع التجارب . واحدة من هذه التجارب يطلق عليها اسم التجارب البسيطة ؛ إن التجربة البسيطة تجربة حسية ، حيث يتجه الإدراك حسياً خالصاً نحو عالم الأجسام . إن مثل هذا الإدراك تطلق عليه الفلسفة المثالية اسم الإدراك الخارجي ، «والإدراك الخارجي يعني إدراك الأشياء الخارجية ، خصائصها ، علاقاتها ، تغيراتها وتأثيراتها المتبادلة»[٤٥] . أما النوع الآخر من التجربة فإنه التجربة الماهوية ، وهي إدراك مُدرَك ويمكن أن تفهم من خلال المفهوم وحده فقط . «عند الكلام عن مواضيع العلوم كمواضيع للتجربة كما جربت (اختبرت) خالصة على أساس التجربة الخالصة تتعين في الأفعال المقولية (المفهومية) التي يعثر عليها في الأحكام المحمولية كنماذج ثابتة للأفعال (النشاطات) على تعبيرها المطابق (المماثل)»[٤٦] .

---

45 - Husserl,.E.; L. U, B. II, T. Tübingen, 1968 S. 222.

46 - Husserl, E.; Erfahrung und Urteil, S. 41.

إن موجود عالم التجربة هي الطبيعة ذاتها ، عالم الأجسام . بينما تكون التجربة ، تجربة أشياء أحادية نسبية ومتناهية فإنها توجد بذلك في تضاد مع الإيضاح اللامتناهي للعالم . لتحقيق الإيضاح اللامتناهي للعالم يجب أن يُكشف عن كينونة العالم من خلال لاتناهي التجربة . إن ما ندركه من العالم الوقائع الخارجية فقط . إن هذه الوقائع من ناحية مرتبطة فيطلق عليها اسم «التجريد» كأن يكون المكان وقائع مستقلة ، قائمة بذاتها يطلق عليها «العينية» كأن يكون لون لموضوع معين ، ويكون الموضوع بذلك قاعدة للكثير من الوقائع . إن الموضوع مصدر هذه الوقائع ، هذا يعني «أن الوقائع الظواهرية بالمعنى الضيق ، هي تلك التي توجد في ماهية الموضوع عموماً ، والتي يتميز بها جوهر الموضوع . النوع الأول يتطابق مع الوقائع الأساسية المنطقية الخالصة . الفلسفة المثالية قاعدة للمنطق الخالص أو نظرية الموضوع[٤٧]» .

مهمة الفلسفة تكمن في أن تتجاوز العالم التجريبي ـ العيني ، وهذا يعني أنه على التفكير الفلسفي أن يغادر الماهية المتناهية للوحدات المفردة ويتحول إلى العالم الذي يشع فيه الفكر . إن الميدان الذي يشع فيه الفكر هو ميدان العقل الإلهي . والمعرفة الحية تدرك في النهاية بأن الأشياء تمتلك حياة حقيقية في الله . معرفة الأشياء في الله تعني أفكارها القائمة في الروح الإلهية . والمعرفة في الله هي معرفة عقلية .

---

47 - Scheler, M.; Schriften, S. 447.

المفاهيم الصورية ـ المجردة

إن الفلسفة المثالية ، إذا استثنينا كانط ، لا يمكن أن ترى في الواقع التجريبي ـ العيني موضوعاً للمعرفة الفلسفية خاصة أو موضوعاً للمعرفة عامة . ذلك لأن هذا العالم بتنوعه ، وتفككه ، وتجزئه ولانهائية وحداته ، وتغيره لا يمكن أن يوضع ضمن ضوابط وروابط منظمة دائمة . لذا يتوجب علينا عند ولوج عالم المعرفة تخطي هذا العالم ؛ إن عملية تخطي هذا العالم لا يعني رفضه وإقصاءه من ميدان التأمل بل إنه يعني تحويل أحاديته إلى كلية وشمول ، لأنه بوضعه الحالي كما هو لا يمكن التعامل معه . ذلك لأن الفلسفة نسق المعرفة المكتملة والمطلقة وتمثل حلقة مغلقة من الأفكار المطلقة ، لذا لا يمكن تصور إمكانية وجود روابط أو صلات بين هذه الفلسفة وهذا العالم الذي لا يَعرِف من الحقائق إلا النسبي . لذا أن الفلسفة ترى في هذا العالم ميداناً لفاعلية العلوم التَجريبية (الفلسفة التجريبية) والمنطق الصوري . إن هذه العلوم تمثل الحلقة الوسطى التي تنقي هذا العالم وترفعه إلى مستوى مفاهيم «صورية ـ مجردة» . معنى ذلك ، إن التفكير النظري الخالص يرى في هذا العالم ميدان المعرفة الذهنية «العلمية» التي لا تمتلك صفات الضرورة الشمولية واللامشروطية ، التي تمثل أساس وقاعدة التفكير النظري الخالص .

إن كانط يرى بأن معرفتنا تبنى على علاقتين ، علاقة بالموضوع وعلاقة بالذات ؛ تحت الموضوع يفهم كانط التصور وتحت الذات يفهم (الوعي) .

ومن المهم التأكيد عليه بأن كانط يرى من الضروري توفر شرطين أساسيين للمعرفة وهما التأمل الذي يعطى لنا من خلاله الموضوع ، لكن علينا أن نعرف بأن الموضوع ليس «الشيء في ذاته» وإنما الظاهرة والشرط الآخر هو المفهوم الذي تتم بواسطته عملية تعقل الموضوع . إن عملية تعقل الموضوع (المدركات الشعورية)

تتحقق بواسطة تطبيق واستخدام علاقات معينة على مادة الأحاسيس . إن العلاقات المنطقية هذه ليست من اختصاص الشعور وإنما الذهن . إن معالجة مادة الأحاسيس بواسطة الوظائف المنطقية للذهن (Verstand) ينشأ (ينجم) عنها المفاهيم ، الأحكام ، الاستدلالات التي تفرض أن تكون مادة التصورات معطاة سلفاً ، وبها يتحقق تموضع الصور (الهيئات) الشعورية عن طريق العلاقات المتوفرة في الذهن . وبالتالي يجب الإقرار بوجود صور أخرى ذات تطبيق أعمق وأغنى وذات صلات وثيقة بالنشاط التأملي إلى جوار الصور المنطقية . إن هذه الصور تختلف كلية عن طبيعة هذا النشاط ؛ وهو ما كان يسميه كانط بالتحديد في نظرية المعرفة بالتأمل الشعوري والصور المنطقية العنصران الأساسيان في النشاط المعرفي لديه . ولما كانت العلاقات الضرورية تؤلف كل محتوى المعرفة البشرية في مادة التصورات ، لذا اعتقد كانط بوجوب إيجاد معرفة ضرورية وكلية لتوحيد محتوى التأمل . إن مثل هذه المعرفة لا يمكن الحصول عليها بالتأملات وحدها ، ولا بالصور المنطقية ولا بضمها إلى بعض . هذا الرأي يعود بالدرجة الأولى إلى اكتشافه النظري الذي ينص على أنه إلى جانب الصور المنطقية للنشاط الذهني توجد صور أخرى للنشاط ، وفي هذه الصور يمكن البحث عن كل ما له قيمة كلية وضرورية في المعرفة . إن أهم ما تتميز به هذه الصور عن الصور المنطقية هو خصوصيتها المعرفية ، وقد أطلق عليها كانط اسم المقولات . إن هذه المقولات ليست صوراً غير جوهرية فارغة لمادة التأمل وإنما تكوّن وضعاً مستقلاً ، كما وتؤمن كصور للذهن عمومية التجربة . إن هذا الاكتشاف المنطقي قد خلق أوضاعاً جديدة بالنسبة إلى علم المنطق الكانطي . ذلك لأن المنطق القديم لم يكن إلا نظرية في المفاهيم والأحكام والاستدلالات . وقد أوضح كانط بأن هذه الصور المنطقية ليس بمقدورها إحداث أي تغيير صوري ، وليس باستطاعتها تفسير المادة المعطاة . لهذا لم تكن الصور المنطقية صوراً معرفية ، كما وأن المنطق لم يكن نظرية في المعرفة بل «علما في قواعد التفكير المجرد»[٤٨] . لقد بين كانط بأن هذا العلم

48 - Kant; Logik, 1980, S. 327. (بالروسية)

يُهمل بشكل مطلق محتوى التفكير ولا يهتم إلا بصورتة فقط ، ذلك أن الأبحاث المنطقية لا تعني إلا بمسار الفكر . لقد ميز كانط بين صورة ومحتوى التفكير وبهذا تجسدت المهمة الأساسية في تحديد وظيفة المنطق . لقد وضع كانط المنطق الصوري الذي يعالج (يدرس) صور التفكير فقط في تضاد مع المنطق المعرفي ليس منطقياً فحسب بل معرفياً . إن الصور المعرفية التي يتميز بها هذا المنطق الجديد عليها أن تجيب عن السؤال وهو : كيف يمكن للمقولات أن تقدم معرفة ذات طابع كلي وضروري؟ هذا هو ما عناه كانط بالتحديد تحت مفهوم «المنطق المتعالي» .

من نتائج تطبيق وتقسيم المنطق لدى كانط أنه يعرض من ناحية المنطق المتعالي كنظرية نقدية (نقد) ومن ناحية أخرى يفهم المنطق على أنه «شيء أكثر من نقد»[٤٩] ؛ كما وأنه ينظر إلى المنطق كتطبيق للمقولات يدرس بعضها في التحليلات والبعض الآخر في الجدل . أما السؤال الأساسي للتحليلات المتعالية فإنه يتلخص في تكوين الأحكام التركيبية القبلية التي تتألف منها المعرفة العلمية . أو كما يقول كانط« . . .التحليلات المتعالية قانون للذهن الخالص لأنها الوحيدة القادرة على المعرفة التركيبية القبلية الحقيقية»[٥٠] . إن الأبحاث التجريبية في الطبيعة تقدم لنا بعض المعارف والمسلمات . إلا أن ما تتميز به الأحكام عن هذه المسلمات التجريبية هي معرفتها الكلية والضرورية على الرغم من أن هذه الأحكام لا تثبت إلا وقائع أحادية . وبما أن المعرفة بالأحكام ذات قيمة كلية ضرورية لذا أنها لا يمكن أن تبنى على التجربة ، ولذا فإنها تبقى مفاهيم ذهنية قبلية . إن مفاهيم معينة كالجوهر مثلاً يبقى في الطبيعة وكميته لا تزيد ولا تنقص ، أو أن لكل التغيرات علتها الخاصة بها لا يمكن أن تبنى على التجربة ، وإنما هي مفاهيم متعالية قبلية . لكن ما يدعو إلى التحفظ هو أن كانط لم يصرح تماماً بأننا لا نحصل على الصور القبلية من التجربة . العناصر القبلية يجري البحث عنها في النهاية داخل عالم التجربة . ذلك لأن هذا الأمر لا يزعج

49 - ibid.; S. 323.
50 - Kant; Kr.d.r.V., 1897, S. 556.

كانط كثيراً ، حيث أنه لو اعتقد بأن هذه المفاهيم والأوضاع تدخل إلى وعينا تدريجياً عن طريق التجربة لما تردد في ذلك ، ولما اعتبر هذا الفهم نقضاً للقبلية . والسبب في ذلك يعود إلى أن كانط لا يفهم القبلية على أنها علاقة نفسية وإنما رابطة (علاقة) معرفية ، وهذه الأوضاع ذات طابع تركيبي ، وإذا كانت هذه المفاهيم (التراكيب) غير مستمدة من التجربة فكيف يمكن الإقرار بصحتها؟ الإجابة هي أن هذه التراكيب تفيد في التعبير عن وجود «الفهم القانوني» الشامل في الطبيعة .

لو أن الطبيعة كانت رابطة حقيقية للشيء في ذاته لما وجد غير سبيلين يتبعهما عقلنا للحصول على معرفة عن الفهم القانوني لهذه الرابطة ، السبيل الأول : الإدراك ، بواسطته يمكن التعرف على هذه الرابطة . السبيل الآخر : استنتاج هذه الرابطة من فهم قانونيتها الخاصة ، أي أن «تستنتج الطبيعة في قانونيتها العامة من شروط إمكانية التجربة في شعورنا وذهننا فقط»[٥١] . إن هذه العملية تتطلب بناءً خاصاً للعقل .

من المعلوم أن الإدراك لا يقدم إلا رابطة بسيطة في الزمان والمكان . ولو افترضنا إمكانية معرفة روابط أخرى فإن هذا لا يقدم طابع الشمولية والضرورة فيما يختص بمعرفة الطبيعة . إن مثل هذا الموقف ممكن فيما لو فهمنا الطبيعة على أنها نتاج تنظيمات وعينا ، أي أننا نقف عند وجهة النظر «الظواهرية» . الحساسية المتعالية التي حاول كانط أن يبرهن فيها على أن محتوى الإدراك يختلف عن الطابع الذاتي بكيفيته الشعورية وبصورته المشروطة في الزمان والمكان . هذا يعني أن رابطة الإدراكات الكلية والضرورية تجعل من الموضوع معطى شعورياً . وهكذا فالطبيعة ليست إلا رابطة الإدراك القانوني للظواهر فقط . على الرغم من أن رابطة صور «الإدراك القانوني» للظواهر تفهم كعلاقة بين الظواهر ، إلا أنها مع ذلك الصورة الأساسية لمعرفة الواقع ، وذلك يعود إلى أن الظواهر ذات خصوصية لا يمكن أن تدرك قبلياً . هذه الخصوصية هي الإحساس كمادة للإدراك تحمل فارق المعرفة التجريبية عن المعرفة القبلية . إن هذه الصور من نتاج العقل البشري الذي يعقل بواسطة تنظيماته

51 - Kant; Prologemena, S. 96.

الخاصة روابط الظواهر ؛ لو أن العقل البشري ينظم روابط الطبيعة الموجودة خارجياً لتعذرت علينا آنئذ المعرفة ، أو كما يقول كانط : «لو أن الطبيعة عُنيت وجود الأشياء في ذاتها ، لما أمكننا معرفتها لا قبلياً ولا بعدياً»(٥٢) ، ولما أمكننا القول هل تعرفنا على هذه التنظيمات بما فيه الكفاية ، ولتعذر تشخيص سمات هذه التنظيمات على أنها ضرورية وكلية . إلا أن الأمر يختلف تماماً فيما لو نظرنا إلى الطبيعة على أنها نتاج عقلنا ؛ إن العقل هو الذي ينظم للطبيعة قوانينها ؛ القوانين لا توجد في الظواهر ، أي أنها قوانين قبلية لا تشتق من الطبيعة ، إن مصدر النظام في الطبيعة هو الذهن . في حالة واحدة فقط يمكننا الحديث عن المعرفة الشمولية الضرورية فيما لو نظرنا إلى الطبيعة لا «كأشياء في ذاتها» وإنما كرابطة للظواهر تعقل من قبل قوانين العقل .

إن ما يميز المعرفة القبلية للطبيعة عن الواقعية التجريبية التي تنطلق من مفهوم الواقع القائم بذاته هو أنها بالعكس لا تنطلق من الكينونة ، وإنما من فعل المعرفة الذي يقر دائما بوجود شيء معين . وهكذا فإن معرفة الواقع لا تتم عن طريق الإحساس وإنما بطريقتنا في التفكير . إن المعرفة القبلية بالطبيعة تتحقق بعد أن نُوصل إلى وعينا تلك القوانين التي نظمها عقلنا . هذا يعني أنه من دون إيصال هذه القوانين إلى وعينا كتنظيمات عقلية نبقى في إطار التصور عن الطبيعة لا غير .

إن الطريقة التي اتبعها كانط لإيجاد مثل هذه الصور ينحصر في اعتماده على المنطق الصوري ، إلا أن وظيفة هذه الصور في منطق كانط المتعالي مختلف تماماً عن وظيفتها في المنطق الصوري . عندما تظهر هذه الصور (صور الفكر الخالص) كوظائف لتوحيد التصورات ليس من الجانب الذاتي وإنما من الجانب الموضوعي أيضاً ، فإن القيمة الضرورية والشمولية لا يمكن أن تظهر إلا كحكم . إن ما يكون واقعياً بالنسبة للحكم يجب أن يكون واقعياً وبالضرورة للمعرفة . إن فاعلية الذهن لا يمكن أن تنسب إلا إلى الأحكام . إن صور الحكم عن الواقع ما هي إلا صور الواقع ذاته . إن معرفة الواقع لا تنشأ عن التصورات وإنما عن الأحكام .

52 - ibid.; S. 59.

إن لوحة الأحكام تشير إلى أربعة وجهات نظر يجب أن يخضع لها أي حكم وهي الكم ، الكيف ، العلاقة (الإضافة) ، الجهة . لكل من وجهات النظر الأربعة هذه ثلاثة صور مختلفة كل منها يجب أن توجد في كل حكم . الحكم بالكم ؛ إما كلي أو جزئي أو أحادي . الحكم بالكيف : إما موجب أو سالب أو لا محدود ؛ الحكم بالعلاقة (الإضافة) : إما حملي أو شرطي أو انفصالي . الحكم بالجهة : إما احتمالي أو تقريري أو ضروري . على هذا الأساس يستنتج كانط العدد نفسه في لوحة المقولات ، «بمعنى أن المقولات تبنى على الوظائف المنطقية للأحكام»[٥٣] .

تنقسم المقولات بالمثل إلى كم ، كيف ، علاقة (إضافة) وجهة . ولكل من هذه الصور ثلاثة صور مختلفة يجب أن توجد في كل مقولة . الكم يتألف من الوحدة ، التعددية ، الكلية ؛ الكيف يتألف من الواقع ، النفي ، الحد ؛ العلاقة (الإضافة) تتألف من التلازم (الترابط) ، الوجود المستقل ، العلة والمعلول (الفاعلية) ، العمومية ؛ الجهة تتألف من المكانية واللامكانية ، الوجود واللاوجود ، الصدفة والضرورة .

إن مخطط لوحة المقولات هذا كما أراد له كانط يمثل الطريقة الوحيدة التي يمكن بواسطتها معرفة الموضوع ، وأصبحت المقولات بالتالي «المفاهيم الأساسية الحقيقية للذهن الخالص . . .تبرهن على جميع أوضاع العلم النظري الخالص» .

إن كانط أقر بالطابع القبلي للمقولات . وقد حصر وصنف كانط المقولات إلى قسمين الأول منها يرتبط بالتأمل الخالص والتجريبي ، والقسم الثاني ترتبط مواضيعه بالذهن مباشرة . الصنف الأول من المقولات (الكم ، الكيف) مفاهيم رياضية ؛ الصنف الثاني مقولات (الإضافة والجهة) مفاهيم حركية (Dynamik) ؛ المقولات لا تمتلك كينونة تموضعية من نوع عقلي وإنما تخدم كأداة للذهن من أجل إنتاج المعرفة ؛ مادتها تنشأ عن التجربة . المقولات هي مفاهيم الذهن الخالص ، الزمان والمكان صور التأمل الخالصة التي يقوم عليها البنيان المعرفي . إن المقولات (صور

53 - Kant; Kr.d.r.V., S.176/7.

التفكير الذهنية الخالصة) ذات قدرة منطقية قبلية على توحيد التنوع في الوعي ، وكذلك إدراك (وعي) قوانين الزمان والمكان التي تكون انعكاساً للصور التركيبية في التفكير لا غير ، التي يستخدمها التفكير بشكل واع في ميدان بحثه ونشاطه التجريبي . إن القضية الأساسية في نظرية المعرفة الكانطية تنحصر في العلاقة بين صور الذهن الخالص (المقولات) وصور التأمل الخالصة . لما كانت المعرفة النقدية بمجموعها عملية تراكيب ذهنية للإدراكات في الوعي ، كيف يتسنى لنا تحديد مسار البراهين التي أقامها كانط لاستخدام المفاهيم التركيبية القبلية التي يعتبرها أساس أية معرفة علمية . كما نعلم أن مصدر المعرفة الرئيسي لدى كانط هو التجربة . والمقولات ليست إلا صورا خالصة للذهن عديمة المحتوى ؛ إنها صور فكرية لا يمكن بواسطتها إدراك موضوع معين . كما وأن صور المكان والزمان ليست صور التأمل بل التأمل ذاته نحصل بواسطتهما على مادة التصورات ، بمعنى الإدراكات . وبما أن هذه الصور الذهنية الخالصة (المفاهيم) بحد ذاتها ليست معرفة فما هي الطريقة التي تتم بموجبها المعرفة؟ ما هي الكيفية التي تصير بموجبها التجربة أساس المعرفة؟ أو باختصار ما هي الكيفية التي تجعل من الإدراكات تجربة ، ولكي تكون في النهاية ذات طابع ضروري وشمولي؟ إن التجربة تمثل علاقة الموضوع بما هو متمثل بشكل ذاتي . إن هذه العلاقة في نظرية المعرفة النقدية تختلف كلية عن النظريات التقليدية التي سبقتها ؛ بمعنى أن مادية الشيء الذي تتحدث عنه النظرية النقدية لا يمكن أن تكون مطابقة للواقع الموضوعي الخارجي «الشيء في ذاته» ، وإنما تتطابق مع مفهومي الضرورة الشمولية . إن ما نعرفه ونعقله لا صلة له ومستقل كلية عن أية ذات تجريبية وما هو إلا عالم مستقل حر . إن هذا العالم هو محتوى الوعي ، لكن ذلك لا يعطينا الحق أن نقر بأن العالم ظاهرة نفسية . كلا بالطبع ذلك لأن الوعي من خلال هذه العملية يعي (يدرك) الإدراكات التي تنتمي إلى المشاعر ، ويظهر الحكم الذي يوحد الإدراكات في الوعي الشخصي ، أو أن الوعي الذي يوحد هذه الإدراكات لا في الوعي الشخصي وحده وإنما في الوعي عامة . إن الحكم الشخصي ما هو إلا حكم ذاتي ،

بمعنى رابطة بسيطة للإدراكات في الأنا الفردية من دون أن يتصل بالموضوع ، ومن هنا لا تظهر لا ضرورة ولا شمولية الحكم . لكن السؤال المهم هو ما هي الكيفية التي تحصل بموجبها هذه التراكيب الزمانية المكانية للأحاسيس في إدراك ذات فردية على قيمة ضرورية وشمولية؟ لقد أسبغ كانط على الإدراكات الزمانية ـ المكانية صفة الضرورة والشمولية ذلك لأنها لا تعني بالنشاط التأملي وحده ، وإنما بالعلاقات المنطقية ، على أساس أن التجربة ليست إدراكاً زمانياً ـ مكانياً فحسب ، وإنما هي حكم «يتحقق بالذهن» .

توحيد التصورات في الوعي هو حكم . والعلاقات المنطقية للأحكام هي طرائق مختلفة لتوحيد التصورات في الوعي . والحكم كما نعلم يتألف من موضوع ومحمول ورابطة ؛ وإن عملية الربط التركيبية للإدراكات (الظواهر) في الوعي هي التجربة . لقد أكد كانط على أن الرابطة نشاط ذهني خالص يحمل طابع الضرورة . لذا يجب إدراج الإدراكات تحت مخطط المفاهيم الذهنية الخالصة التي يمكن من خلالها تمثل الوحدة التركيبية للإدراكات على أنها ضرورية وذات دلالة شمولية قبل أن تكون أحكاماً اختبارية . المهمة الصعبة لدى كانط تتعلق بخصوص موضوعية صور مدركاتنا الشعورية . لما كانت هذه الصور قبلية وسابقة على التجربة ، وغير مستمدة منها ، بل إن التجربة تصبح ممكنة بفضلها وحدها ، ولما كان مفهوم الموضوع سابقاً على الموضوع ذاته ، فكيف علينا أن ننسب هذه المفاهيم إلى الإدراكات . لو استخدمنا تعبير كانط في هذه المسألة فإنه ينص على الكيفية التي يكون فيها تأمل الموضوع سابقاً على الموضوع ذاته ، «بمعنى كيف يمكن تأمل شيء ما قبليا» من هنا نرى أن كانط يعني بالتأمل التصور كما لو أنه يرتبط مباشرة بالموضوع . لكن المسألة التي تبرز هنا هي السؤال عن طبيعة الموضوع ، وما الذي يعنيه كانط بالموضوع . الأحاسيس وترتيبها هو ما يقصده كانط بمواضيع المعرفة . وإن عملية ترتيب الأحاسيس في الزمان والمكان ذو سمة ضرورية شمولية عندما يكون قد تم وفق قواعد التفكير . معنى ذلك أن الأحاسيس يمكن أن توضع في أي وعي فردي وفي أية علاقة

زمانية أو مكانية وسوف لا تعطي إلا النتائج ذاتها . من هنا تبرز ضرورتها وشموليتها . هكذا إذن دائماً تكتسب العلاقات الزمانية المكانية طابع الضرورة والشمولية عندما ترتب وتوضع طبقاً لقوانين الفكر . في هذه الحالة تكون صفة الضرورة والشمولية من ضمن شروط الواقع الذي نسميه بالتجربة .

لما كانت التجربة تركيباً للإدراكات المعطاة في الزمان والمكان (ميزتهما الشمولية والضرورة) وإدراج هذه الإدراكات تحت مخطط المقولات ، ينتج بذلك ، أن عملية التركيب هذه ، وهو ما نسميه بالتجربة ، لابد وأن تحمل طابع الضرورة والشمولية اللذين هما صفات (محمولات) الواقع . إن توحيد وترتيب الإدراكات في الزمان والمكان يمتلك قيمة ضرورية وشمولية . لكن لو أخذت هذه الأحاسيس كما هي بذاتها لما استطعنا استخلاص مفهومي الضرورة والشمولية ولما كانت هناك معرفة على العموم . لكن عندما تربط هذه الأحاسيس بالوعي تظهر بالتالي ضرورة ذهنية لإدراك هذه الأحاسيس وفق قوانين وجودها في المكان وأشكال تعاقبها في الزمان . وهكذا فإن عملية تعقل هذه الأحاسيس في الوعي يراد به في النهاية حركة التصورات الذاتية عن الموضوع . ذلك أن وعي مادة الإحساس يعني تمثلها ذاتياً ، أي أن الوعي هو الصورة الذاتية لمادة الإدراك ، والذي يمثل في الوقت ذاته ما صدق التصورات عن مواضيع الإدراك . لهذا عندما نتحدث عن الإدراكات المعطاة في الزمان والمكان كمواضيع لا نعني بها الأشياء في ذاتها وإنما القاعدة (المبدأ) التي يتم بموجبها ترتيب الأحاسيس في المكان والزمان ، كما وأن هذه القاعدة (المبدأ) تحتوي في ذاتها على واحدة من وظائف الذهن الخالصة التي تستخدمها من أجل أن تضفي على التراكيب الذاتية قيمة موضوعية .إن ما يتحقق هو الإدراك الذي يمثل أحد المواد الأساسية للتجربة ويكتسب هذا الإدراك صفة الواقعية عندما ينظر إليه كظاهرة متعينة في الزمان والمكان ؛ هذا يعني كما لو أننا ننظر إلى موضوع معين يمكننا أن نجده متى نشاء في سياق الإدراك . لذا فإن معرفة واقع التشيؤ تتطلب الإدراك بمعنى الأحاسيس التي ندرك عن طريقها الموضوع مباشرة .

من المعلوم أن المفهوم سابق على الإدراك وبما أن الإدراك ليس إلا مادة هذه المفاهيم ، ويمثل في الوقت ذاته صلة المفاهيم بالواقع ، وهو ما يضفي على المفاهيم صفة الموضوعية . وهكذا فإن المواضيع ليست أشياء في ذاتها وإنما هي تركيب (توحيد) الأحاسيس ، مقارنتها قبلياً ، التعرف على كينونتها (وجودها) ما إذا كانت تنطبق على بعض الإدراكات طبقاً لتأسيسات (بناءات) توحيدها التجريبي ، (بمعنى) «تطابق وجود الشيء مع إدراكاتنا في التجربة»[٥٤] . بهذا يكتسب توحيد الأحاسيس قيمة ضرورية وشمولية ذلك لأن أية معرفة هي معرفة قبلية . إن عملية تركيب الإدراكات في الوعي ليس كوعي عام فحسب ، بل في الوعي الفردي أيضاً تكتسب صفتي الضرورة والشمولية . إن المشكلة التي تتبلور هنا هي أن الوعي الفردي أو الأنا العارفة تنظر إلى التصورات على أنها مواضيع خارجية ، كأشياء جاهزة موجودة خارج الوعي ، في حين أن «جميع التصورات المعطاة في التأمل تنتمي إليّ وهذا يعني أنني أوحدها في وعي ذات واحدة»[٥٥] . بمعنى أن هذه المواضيع ليست شيئاً مستقلاً عن الوعي وإنما من صنع الوعي ذاته ؛ بذلك ينظر الوعي كمفهوم إلى عملية التفكير كما لو أنه يدرك فيها الظواهر كأشياء بذاتها خارجية تفيد كأساس لأي وعي فردي .

كما أظهرنا إن المنطق المثالي لكانط يحدد التفكير التموضعي على أنه حكم . صور الأحكام تلك التي يبحث فيها عن أساس للمعرفة (المقرورة) عموماً وتجربة الطبيعة ، التي يربط من خلالها تنوع التأمل في وحدة تركيبية للحكم يطلق على هذه الصور اسم المقولات . المقولات ليست مبادئ للعالم العقلي ، بل إنها صور لإمكانية ترابط التصورات . إن المقولات الكانطية على الرغم من قربها من التجربة وخصوصيتها الصورية إلا أنها ليست فارغة ولا تتجرد عن الظواهر وإنما تحصل بطريقة ما على معنى مستقل . إنها لا تنتمي إلى المعرفة التجريدية التي يميزها إيكهارت كمعرفة بعدية للمعرفة الأصلية (النشأوية) ، أي المعرفة من المبادئ . يوجد لدى

54 - Kant; Kr. d.r.V., S. 192.
55 - ibid.; S. 192.

كانط عالم الذهن الخالص الذي لم يلحق به الجوهري (الأساسي) ، المكونات الأساسية للعالم التموضعي . العالم الذهني (intellectus ipse) يحتفظ لدى كانط باستقلاليته وتمايزه عن الحساسية . الكلام لا يدور عن عالم الذهن الموجود فوق التجربة وخارجها ، عن شيء معين عال ، وإنما الكلام عن صورة ومحتوى المعرفة المرتبط بالتجربة ، الكلام عن شيء قبلّي . كل من العالم العقلي والعالم الحسي ، عالما العالم القديم والعصور الوسيطة تغلب عليهما (قهرهما) كانط ، إلا أنه يحتفظ بمعانيهما صورياً . إنهما يعودان عنده مجدداً كميدانين منفصلين ميدان التجربة ، الحساسية والذهن . ونقاء الذهن مقابل الحساسية يعتقد كانط بطريقة المعرفة من المبادئ إلى الإشارة إلى المبادئ التصميمية للتجربة ، التي لا توجد قبليتها فوق ميدان التجربة ، عندما يتكلم كانط عن انحراف العقل عن ميدان التجربة . إن مفهوماً من المفاهيم يتجاوز إمكانية التجربة يكون فكرة أو مفهوماً عقلياً . ولذا يجب أن نفهم أن قبلية كانط تطورت عن الإرث التاريخي للأفلاطونية الجديدة عن العالم العقلي ومعرفيتها لدى إيكهارت بواسطة الاختزال الميتافيزيقي . المهم في الأمر أن المقولات في الأفلاطونية الجديدة ولدى إيكهارت من مكونات الميتافيزيقيا ، إلا أنها لدى كانط من مكونات نظرية الحكم . استنادا إلى الفهم الكانطي يكون الموضوع المتعالي علة الظاهرة ، ما هو إلا تصور فارغ وعقيم ويمكن أن يفهم هذا على أن المقولات تتحدد بالوظيفة الصورية المجردة التي تصنف المادة بطريقة ما خالصة وخاملة (منفعلة) .
لكن على الرغم من صورية المقولات التي تتجذر في وقائع المذهب النقدي إلا أنه يعزى لها عامل جانبي مرتبط بالخيال الإبداعي ، بتجربة دور إنتاجي ، ومفاهيم الذهن الخالص هي «شروط إمكانية التجربة» ، مبادئ قبلية تؤثر في تصميم التجربة . إن المقولات تعالج المادة التي يوفرها لنا التأمل ، تعيد صياغتها ، تنظيمها وتخترقها . إن تصور المقولات الكانطية على الضد من الصور الإخبارية لأرسطو تمثل مرحلة تطور متقدمة بقدر ما تَستنتج وظيفة نظامية للأفكار الأفلاطونية الجديدة على سبيل المثال «الواحد» . التأمل من دون المفهوم أعمى . إن الأشياء كما يقول ايكهارت لا تمس ولا

تخترق (ولا يسبر غورها) ، ولا تتكون بواسطة الكينونة . إن هذا يصدق على (الواحد ، الخير ، الحقيقي) . أما بالنسبة لكانط تصبح الأشياء للمرة الأولى تموضعات بواسطة معالجتها المقولية حيث أنها كانت قبل هذا تأملات لا معرفية ولا تموضعية ، مادة الكون المبعثرة لا غير ، بهذا تكون المقولات الكانطية مبادئ صور تصميمية للتجربة . إن كانط يعود بنظريته في المقولات إلى أرسطو ، لكن لم تضيع نتائج التطور التاريخية الموجودة (المحرزة) . صور القول (Aussage) تنتمي إلى قوة الانفصال اليقينية لمجال الذهن الخالص وتكتسب ثانية داخل الظواهرية النقدية بتلقائيتها في التفكير وظيفة تموضع تصميمية نظامية . وهنا يمكن للإنسان أن يعترض على الكيفية التي يمنح بها شيئاً لا وجود له كينونة ، وأن تصمم الموضوعية لما هو غير موضوعي؟ إن الإجابة هنا تتلخص في أن المقولات تَمنح الموضوعية بالنظر إلى العلاقة بالذات ، والكينونة بالنظر إلى العلاقة بالإنسان . إن القوانين لا توجد في الظواهر وإنما نسبياً في الذات الملازمة للظواهر ، بقدر ما تكون (الذات) ذهناً ، وكظواهر لا توجد في ذاتها ، وإنما توجد نسبياً في النفس بقدر ما تكون معنى (Sinn) الظواهر هي تصورات في الأشياء التي يمكن أن تكون كما هي في ذاتها طبقاً للماهية غير معرفة . إن جميع تنوعات التأمل ذات صلة ضرورية «بالأنا أفكر» ، في الذات نفسها التي يصادف فيها التنوع ، وبالتحديد في «الوحدة المتعالية لوعي ذات» . إن هذه الأحكام والنظريات تصمم مجالاً ظواهرياً للتفكير والتأمل ، أولاً في (وسط) بيئة الفكرة القبلية البارزة التي ينتسب لها جميع الأعضاء من خلال وساطة الفكر المقولي (المفهومي) والصور التأملية لمركز التركيب المتعالي للإدراك . هنا توضع النفس في الواقع في مركز الدائرة التي يتكلم عنها إيكهارت ، وقد أنشأ مجالاً وهو ما تطلع إليه إيكهارت وأقام في الوحدة التوسطية ، في الوحدة التكاملية المباشرة : لوحة العالم القائمة وجودياً . هنا تظهر هذه الأفكار الكبرى لكانط مثالها الديني الذي رُسم لها في المفهومية المتعالية (Begrifflichkeit) لكن الإنسان يرى في الأساس الأشكال الفكرية والمضامين الوجودية ، لذا يعرف الإنسان هذه العينة (النموذج) التي يصير لاحقاً بعد كانط مؤثراً

بشكل لا واع وحدود تفكير عامل (عوامل) محدد ، والوجود المثالي حسب كانط هو وجود لا غير يتوسع داخل مجال تصوره أو بيئته . بهذا تبتدئ المقولات التي مرت في تاريخ التفكير بتغيرات شتى من أجل أن تكشف عن عمق معناها البشري ، والمقولات وضعت في الأفلاطونية الجديدة في ميدان المضاربة (التفكير النظري الخالص) الميتافيزيقي ، وقد أقحم إيكهارت المقولات في مشكلة واقع المفاهيم المطلقة . إن العملية اللاحقة التي ابتدأت بانفصال المقولات عن المشكلة الكونية تظهر البعد (الغطاء البدائي) الإنساني المطمور الذي يعين المقولات كصور تعبيرية (اصطلاحية) لمضمون المعايشة العيني من ذاتها ويتم بذلك التخلي عن تعلم بناء الأنساق المجردة كمادة للبناء . لم تعد مشكلة المقولات في المثالية في المقام الأول السؤال عن الكينونة أو اللاكينونة كمفاهيم متفكرة موجودة لذاتها ، وإنما السؤال عن المعرفة الإنسانية والفعل (النشاط) الإنساني وإنجازاته الإبداعية . لقد ألغى كانط الانفصال الميتافيزيقي للمقولات نهائياً ويحاول أن يجرب تطبيقها في إطار الترابط العيني بين العالم والإنسان . هذا يعني أن الوجود الشخصي يعثر في تصرفه (توجهه) حيال العالم المحيط به على صور تركيبية يقينية ، هذه الصور تفحص وتهتم بهذا العالم ، وتصير العلاقة بهذه الصور مقاطعها اليقينية لعالم ذا قيمة (مغزى) تموضعية . يعزى للصور بهذا الصدد وظيفة اختيار (انتخاب) المعنى . إن هذه الصور تقترب من الظاهر القائم في ذاته وتبنى منه لوحة العالم في تمايزاتها المختلفة الوفيرة . إنها وجهات النظر التي يصل بمقتضاها المجرب إلى المعنى بالنسبة للوجود الشخصي ويمكن أن توصف بموجبها لوحة العالم المنتهي والمنتج ، يطلق عليها عندئذ اسم المقولات ؛ وبالتالي لفهم المقولات في هذا الارتباط نظرياً معرفياً من خلال وظيفتها التصميمية للمعنى . هكذا تتجلى الأنساق المختلفة لمقولات العقلي كما لدى أفلاطون في فكرة الخير ، التي ظهرت في الماضي ، والتي نفذت في محتوى المعنى الوجودي . فيخته أيضاً يرى أن قوانين تفكيرنا صور فقط لا تعزى لها كينونة ، كما وأنها تُصمم التجربة ، وفي أنها تربط تنوع التأمل وفق وجهات نظر يقينية للمعاني الوجودية مع بعضها البعض .

بهذا يمكننا القول بأن كانط والفلسفة الكانطية يمثلان حداً بين أنماط التفكير القديمة والفلسفة المدرسية للعصور الوسيطة من جهة ، والمثالية من بعده من جهة أخرى . إن معالجة وقائع الفكر المتمثلة في المعطيات الشعورية في الفلسفة النقدية بواسطة الصور الذهنية الخالصة (المقولات) والصور الشعورية الخالصة (الزمان والمكان) هي الإمكانية الوحيدة للمعرفة . لهذا فإن معرفتنا تقوم على وحدة هذين العنصرين : المفاهيم والتأمل . في حين أن فيختة مثلاً لا يعنى بوقائع الإدراك الحسي ، وإنما بوقائع التفكير في صورة نسقية . إن الوصف الناشئ عن مبادئ المحتوى النظري للوعي يجب أن يكون صادقاً وعليه أن يعين الوقائع الموجودة نشأويا في نفوسنا (أرواحنا) . كما ويجري التساؤل عن إمكانية فحص الفكر ، وما إذا كان يحمل مشاهدات تجريبية ذات طابع اختياري . «إن المشاهدة تجريب» . لكن من أجل تموضعات الروح البشرية يحتاج فيخته إلى التأمل العقلي ، ذلك لأن التأمل العقلي هو الروح ذاته . إن الروح تفعل وتفكر بالتأملات العقلية ، تصير تأملاً ذاتياً ، وفي التأمل الذاتي يكون الموضوع والذات متطابقين ، بمعنى أن الفكر عليه أن يخترق الموضوع . بهذا تتحدد وظيفة الميدان الصوري في أن يقحم الفكر في ميدان الواقع التجريبي ـ العيني غير القابل للتعقل . «إن الوجود الصوري يخفي في الوقت ذاته صور الموجودات المادية عموماً ، كما وأن الموجود الصوري ليس دستوراً عاماً للموجود المادي»(٥٦) .

إن الصورية المجردة فكر ، عملية تفكير ذاتية موضوعها «شيء مدرك» ، وهكذا فإن الفكر لا يتأمل في المثالية الألمانية عموماً المعطيات الشعورية للعالم الخارجي ، بل يصنع أوضاعه الخاصة وعالمه الخاص به . إن الفكر مثلاً ، كما يراه هيجل ، مجرد ؛ إلا أن بداية التفكير والفكر تتطلب تدخل واشتراك أعضاء الحواس من نظر وسمع لكي يستطيع التفكير أن يميز في هذا العالم المضطرب ويعين الأشياء . التفكير المجرد عملية باطنية ، وهو حركة النفس في ذاتها ، كما إن العملية العقلية موجهة نحو موضوع ذهني عقلي ، بمعنى أنها موجهة نحو «المثالي» .

56 - Husserl; Ideen I. s. 27.

إن حالة النفس هذه ترفض أية علاقة مع عالم الأشياء المادية ، هذا العالم المعقد والمتنوع والمتعذر على الفهم والمعرفة . لهذا ينعكس الوعي على ذاته وينفصل كلية عن كل ما يحيط به ، أي أنه يضع نفسه في تضاد مع العالم التجريبي ـ العيني . إن الوعي بعمله هذا يبحث عن التعين والثبات . لذا فإن التعين والثبات لا يمكن أن يعثر عليهما في عالم المواضيع المعطاة ، لأنها ليست العالم التجريبي ـ العيني ذاته ؛ لهذا السبب يضع الوعي نفسه في تضاد مع هذا العالم . إن هذه المواضيع المعطاة والتي تمثل عالم الأشياء الخارجية ذاتها ، وهي الأولية ، وبها تبتدأ المعرفة إلا أنها مبعثرة ، غير ثابتة ، وغير مستقرة ، من الصعب معرفتها ، أو معرفة عمق محتواها . لذا فإن الوعي يحاول الانفصال عن هذا العالم وعزله عن ميدان فاعليته ونشاطه الخاص ؛ بهذه الطريقة تتكون بداية الفكر المجرد ؛ في هذا تكمن طبيعة الفكر المجرد . إن الوعي يسعى من خلال هذه العملية إلى تحديد عناصر وأجزاء وتعينات هذا الكل المباشر اللامتعين . بعمله هذا يكون الوعي قد صنف المادة المعطاة وتمكن من تحديد عناصر التشابه والاختلاف فيها ؛ هذه العملية هي بداية التحليل . إن هذه العملية لا تتم بشكل عفوي ، بل إنها عملية موجهة ، تماثل عملية تركيب التنوعات في الوعي . إن الوعي يقوم بإخضاع هذه المادة المتنوعة والمتباينة إلى التفكير لكي يستخلص منها أفكاراً ومفاهيم . إن عملية بحث الوعي في المعطيات الغاية منها البحث عن مادة لتجريدات جديدة . إن عملية تجرد الوعي لا تعني الكشف عن الجوهر الحقيقي في العناصر وإنما البحث عن الجوانب المجردة لا غير . إن عملية تعقل العناصر المكونة الأساسية وصفات الأشياء عملية «منطقية» خالصة لا تتحرك في مجال مادي . إنها تنطق عامة عن مقولات وأشياء[٥٧] .

إن العناصر والأجزاء التي أخضعها الوعي لمعايير التفكير تمثل لدى هيجل محتوى التجريد . الوعي يرضى بهذا المحتوى رغم نقائصه وعدم اكتماله . إن عمل الوعي هذا يعزل العالم التجريبي ـ العيني عن الجوانب والعناصر التي أخضعها التفكير

57 - ibid.; S. 39/

من محتوى الروابط المتبادلة مع الأشياء الأخرى ، وعملية التجريد هذه تنشئ الفكر المجرد الذي لا يجد ما يشابهه لا في المكان ولا في الزمان . معنى ذلك أن تجريد شيء معين يقصد به أن هذا الشيء أو العناصر والجوانب التي جُردت لا تمتلك وجوداً واقعياً ، بل أن التجريد واقعي وحقيقي في روابطه العامة بالظروف التجريبية والصفات والخصائص التي تجرد عنها بفضل جهود الوعي . إن هذه الخطوة تمثل بداية الفكر والمعرفة التي تهيأ لانحلال وفناء العالم التجريبي ـ العيني الذي لا يمكن للعلم أن يعرفه ، والوعي بعمله هذا يبين على أن عملية التحول عن هذا الواقع التجريبي ـ العيني ليست بسيطة لأنها تتطلب في النهاية تدمير وإقصاء هذا العالم من ميدان المعرفة عامة والفلسفية خاصة ، ذلك لأن الفكر لا يبحث فيما هو متغير ، جزئي ، ناقص ، بل يبحث عن الماهية ولا يمكنه أن يجدها إلا فيما هو ثابت ومن ثم يحاول أن ينسب تنوع المعطى التجريبي إلى هذا الجوهر الثابت . الوعي هو أن تكون معرفة الأشياء في هذه العملية تحت وجهة نظر الوحدة العقلية ، أي أن الفكر عندما ينظر إلى التماثل متجرداً عن اللاتماثل عندئذ يتم في المقارنة التطابق والتعقل كوحدة . هكذا إذن تتم وحدة المفاهيم المجردة التي تمتلك حسب قوانين المنطق الصوري محتوى وحجماً وتنتسب إلى بعضها البعض من خلال علاقة الخضوع والتبعية . إن محتوى هذه المفاهيم المجردة بالنسبة للتفكير الذهني يمثل جوهر الظواهر التجريبية . أما الظواهر ذاتها فيجب أن تكون في مستوى أوطأ من طبيعة هذه المفاهيم وشموليتها . بما أن هذه المفاهيم ما هي إلا تجريدات لعناصر وجوانب الواقع التجريبي ـ العيني ، معنى ذلك أننا نحول هذا الواقع من صورته التجريبية إلى صورة شمولية ؛ هذه الشمولية ليست إلا الخصائص العامة التي يستنتجها الفكر والتي تنتسب إلى المواضيع ، وتُحمل عليها كمحمولات . إن هذه المحمولات تعقل حرة بمعزل عن جميع الأشياء ، إنها وحدة مجردة . إن الصوري والمجرد لا يمكن أن يشترك (يلتقي) مع الأشياء الأحادية ؛ إن صلته بها خارجية كما ينتسب وجودان منفصلان ومتميزان عن بعضهما البعض . إن التفكير الذهني بانفصاله عن الواقع العيني ـ التجريبي يوسع بذلك من خصوصيته عن

طريق إبراز مفاهيمه على أنها مستقلة تماماً عن عالم الأشياء الأحادية ، عن الواقع التجريبي ـ العيني . إن التفكير الذهني المجرد في المثالية بعد كانط يحاول أن يوسع ميدانه ويقلص محتواه قدر الإمكان . إن الجوهر الثابت لا يمكن أن يوضح ويفهم من خلال مادة المعطى الشعوري ، لأنه سيكون من خلالها لا تناه شامل . أما إذا اعتبرناه هو ذاته الموجود الوحيد فعندئذ يبحث التفكير الذهني عن جوهر جميع الأشياء في كل ما هو مجرد ، أي أنه يبحث عن هذا الجوهر الثابت في المجرد ذاته عديم المحتوى . عندها يكون «الثبات» «الوجود الجوهري» شيئاً متعيناً في المعنى الكانطي ، بمعنى أنها «صورية لا متميزة» . إن المفاهيم صور (نماذج) نفسية نتاج التجريد تلعب دورا مهما في تفكيرنا . الفكر الصوفي يفهم ظهور المفاهيم العامة في العقل البشري على أنها كلية تركيبية وليست نتيجة علاقة سببية أو نتيجة تعقل أشياء أحادية حسية ، بل إشعاع النور الإلهي . هذه الأنارة تتحقق في النفس عن طريق حركة التفكير العقلي أو الذهني .

إن التفكير الذهني وما يصنعه من تجريدات يعني به هيجل على الضد من كانط عديم المحتوى لأنه لا متعين وصوري ، هذا التفكير الذهني مجرد عن المادة ، وتجرده عن المادة لا يعرف حداً . رغم تجرد هذه المفاهيم إلا أن هذا لا يعني أنها عديمة المحتوى ، إنها تمتلك بالطبع محتوى معيناً . إنها على الرغم من خصوصيتها المجردة ونشأتها من عناصر المادة الحسية إلا أنها ليست فارغة وإنما تمتلك معنى . إنها من وجهة نظر المنطق الصوري مفاهيم مطابقة لذاتها ، ولكن تبقى هذه المطابقة صورية ، إلا أنها عديمة التناقض في داخلها ، ولا تحتوي على التعددية والاختلاف بل إنها تجانس بسيط . لكنها مع ذلك ليست واقعية ولا تمتلك وجوداً حقيقياً خاصاً بها . إن وجودها وواقعيتها يتحققان من خلال الروابط بين وحدات (أشياء) العالم التجريبي .

إن المثالية عامة سواء النظرية الخالصة أو المتعالية ـ الظواهرية ترى في المفاهيم

المجردة الصورية عديمة المحتوى والواقع على أنها الركيزة والقاعدة الأساسية للعلوم التجريبية ، وميدان العمل بهذه المفاهيم يتحقق في ميدان المعطيات التجريبية ، بواسطة المفاهيم تستنفذ (تستهلك) المعطيات التجريبية ؛ إن هذه المفاهيم تمثل الأفكار النظامية اللامتناهية للعلوم التجريبية . إن الأنساق المجردة للعلوم تمتلك قوانين مجردة شمولية لا متغيرة وهي التي يطلق عليها اسم المفاهيم ؛ أما جوهر وعلاقات هذه المفاهيم فإنها تمثل وظيفة المنطق الصوري . لو أضيف لهذه المفاهيم صفات «الضرورة» «الشمولية» «قوانين الطبيعة» عندها يصل الفكر العتبة النهائية للمعرفة . لو حصلنا على معرفة واسعة «بالمعطيات التجريبية» فالسؤال هو ، ألم يكن في ذلك الكفاية ؛ فيم يكمن مثال المعرفة العلمية؟ إن المثالية بعد كانط لا تكتفي بهذا النوع من المعرفة ، ذلك لأن المعرفة المشروطة بالوقائع التجريبية تبقى كما يقول هوسرل مثلا في ميدان المعرفة التجريبية ، ولا يمكن لها أن تتخطاها ، أو كما يرى هيجل إن هذه المعرفة ليست هي المعرفة الفلسفية ، ومن منطلق هذه الفلسفات هو إن الفلسفة الحقيقية (الفلسفة النظرية الخالصة) لم تبدأ بعد . نحن نجد أنفسنا في بيئة غريبة وبعيدة عن الفلسفة وموضوعها كما يرى التفكير النظري الخالص الحدسي . إن ما جرى الحديث عنه للآن لا يمت إلى الفلسفة بصلة ولا إلى موضوعها ولا إلى منهجها ولا إلى مهمتها ، ولا إلى مثال وغاية المعرفة . إن من لا يمكنه تصور قيم ومبادئ أخرى للفلسفة غير تلك التي عرضت للآن فإنه سيبقى دائماً وأبداً بعيداً عن الروح الحقيقية للعلم والمعرفة .

إن الفلسفة النظرية الخالصة ترى فارقاً وهوة بينها وبين التأمل الشعوري ومعالجة الوقائع والتفسير الصوري المجرد للمفاهيم ، ومبادئ هذه الفلسفات غاياتها النفسية والروحية وطرق المعرفة المختلفة للحياة تميزها عن التأمل الشعوري ، وعن معالجة الوقائع ، وعن التفسير الصوري المجرد للمفاهيم في تناولهما للأشياء والمعرفة . إن الفلسفة النظرية الخالصة لا تتكلم كالعلم الصوري التجريبي . لكنها مع ذلك لا تنكر قيمة العلم الطبيعي والمنطق إلا أنها ترى محدوديتهما .

إن الواقع ـ التجريبي العيني يقف في تضاد مع الفكر النظري الخالص ، ولا يمكن للفكر الفلسفي أن يعمل فيه ، وعمل الوعي في هذه البيئة التي تنشأ عنها المفاهيم الصورية المجردة يمثل إقحاماً للفكر وعناصره في هذه البيئة . هذا هو ميدان العلوم الطبيعية التي يُنشئ فيها الوعي بعض التعينات العامة من مفاهيم وقوانين يُمهد بها للفلسفة . بهذه العملية تنحصر مهمة العلوم في تنقية المعطيات الشعورية المباشرة ورفعها إلى مستوى الشمولية المجردة . إن هذه العملية تعني تعقل المادة الشعورية بسبب ارتباطها بالتجريد ، وبالتالي تقريب محتواها إلى مستوى الفلسفة النظرية الخالصة ، إلى مستوى الروح ، أي أن يسبغ عليها طابعاً روحياً بفضل طاقة المفهوم . بهذا تتجلى للمرة الأولى الوسائل الأساسية للفلسفة . إن التفكير المجرد هو الوسيلة التي نحصل بموجبها على الأفكار المجردة والعمل بها . بهذه الممارسة تنفصل النفس عن الواقع التجريبي ـ العيني وتألف بذلك العيش في المفاهيم وتُدرك بواسطة المفاهيم . «لقد أصبح عالم التصورات غريباً وعديم المعنى بالنسبة للنفس لأنها بدأت تألف تأمل أوضاع خاصة وأفكار خالصة» . في هذه العملية يفعل ويؤثر الذهن ، أو الطاقة السلبية للفكر .

إن إخضاع مادة المعطيات الشعورية للذهن يؤدي إلى إقصاء جزء كبير منها ، قتل الحياة فيها ، إلا أن هذه المادة المقتولة (الميتة) يتبناها التجريد . إن تبني التجريد لهذه المادة الميتة معنى ذلك أنه يحولها إلى شيء ثابت مستقل . هذه العملية المعقدة تمثل غاية وأساس عملية التفكير الذهني ، الفلسفة النظرية الخالصة بعملها هذا تكون قد وضعت حداً للفكر المجرد الذهني بحيث أنها نفحت فيه الحركة والصيرورة ، وكشفت بذلك عن الفكر النظري الخالص الحقيقي للتجريدية ، وكذلك العينية النظرية الخالصة . هذه هي المهمة الأساسية للفلسفة المثالية الحديثة حيث أنها باشرت بالكشف عن نقائص وعيوب التجريد الصوري . من هذا المنطلق تكون الفلسفة الحقيقية طبقاً لهذا الفهم عينية بموضوعها ومنهجها . إن عناصر الموضوع ليست مفككة ولا مبعثرة وليست لا مترابطة ، بل إنها تكوّن تركيباً وترابطاً . إن رابطة العناصر في هذا المعنى عينية . كما وإنها ليست تركيباً معرفياً أو مثالياً ذهنياً من صنع

العقل الإنساني ، بل أنها تراكيب عناصر الموضوع ذاته . وبالتالي فإنها لن تفهم من قبل العقل المفكر تجريبياً وتستعصي على التفكير الصوري المجرد .

أي مفهوم مجرد يكون في ذاته متطابقاً ولا متغيراً ، ومن ناحية المحتوى ثابتاً ، وكما ذكرنا أعلاه إن هذه المفاهيم المجردة ، كما ترى الفلسفة الهيجيلية أزلية عديمة المعنى بالنسبة لأي وجود حي ، وما يربط هذه المفاهيم فيما بينها هي رابطة صنف (جنس) ونوع . كما وأن هذه الرابطة ثابتة أيضاً ومتحجرة ، لا متغيرة شبيهة بمحتوى الطبيعة الباطنية للمفهوم ، إن رابطة العناصر المترابطة تمثل علاقة خضوع وتبعية !

إن التكوينات المجردة وتصنيفها تبقى منعزلة ومنغلقة على ذاتها . السبب في ذلك يعود إلى الانفصال الذي يقيمه الوعي مع مادته . وبهذا يبقى التجريد مشبعاً بهذه المادة الغريبة عنه ؛ إنه لا يذوب (ينحل) فيها ولا يلتحم معها ، إنها تمثل بالنسبة له تجريداً آخر . إن المفاهيم الذهنية في فلسفة كانط التي نشأت عن المعطيات الحسية تبدو للفلسفة النظرية الخالصة متباعدة ، مفككة ، لأن المعطيات والعالم الذي نشأت عنه منفصل ، ومفكك ، ولذا فإنها تحمل صفات هذا العالم ذاته . وعليه فإن التجريدات لا يجب أن ينظر إليها على أنها مجردة بشكل مطلق ، وإنما هي تجريدات محددة ، ومتعينة ونسبية ، وبالتالي مشروطة بالمعطيات ، كما وأنها لا تمثل إلا جزءاً ضئيلا من محتوى المعطيات ، بمعنى جزء صغير من محتوى الموضوع الكلي . لهذا تبدي المثالية بعد كانط رفضها التام لإمكانية بلوغ المعرفة المطلقة عن طريق المعرفة الشعورية . إن المعرفة الشعورية لابد وأن تصل إلى الجوهر النهائي للأشياء من خلال المعطيات ، ولذا يبقى اللامتناهي واللامشروط فيها مفاهيم وهمية ، غير ممكنة في إطار المعرفة الشعورية ، لذا أيضاً تصير المعرفة المرتبطة بالمعطى الشعوري ، والتي تمثل الإمكانية الوحيدة للمعرفة العلمية كما يقول كانط ، في المثالية اللاحقة معرفة جزئية صورية ، وبالتالي محدودة ومتناهية . إن اللامشروط والمطلق ممكن فقط بالنسبة للفلسفة النظرية الخالصة . هذا التفسير يفهمه الجميع من فيخته إلى هيجل . أما فيما يتعلق بالفلسفة الظواهرية فعلى الرغم من الفارق السطحي عن المذاهب

السابقة فإنها لا ترى موضوع الفلسفة إلا في عالم الأفكار اللامشروط واللامتناهي والمطلق . إن هذه الحركة منذ البداية تمثل حالة صعود الوعي من مراحل بدائية بسيطة إلى المعرفة المطلقة . هذه المعرفة لا يمكن أن تكون بشرية بل إلهية . لو عدنا إلى جذور هذا التقسيم لوجدناه في الفلسفة القديمة (الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة) ، الفلسفة المدرسية ، وإيكهارت . إن إيكهارت مثلاً يرى أن النفس تتميز بخصوصية ألا وهي إمكانية أن تطبع فيها لوحة الأشياء ، ومن ثم تحاول النفس تعقّل هذه الأشياء بمساعدة الصور العقلية التي تتمثلها ، لأنها من دون هذه الصور يصبح من المتعذر عليها معالجة المعطيات الحسية هذه وإدراجها ضمن مفاهيم العقل والذهن . العقل هنا لدى إيكهارت كما لدى كانط قدرة معرفية لإنتاج الأفكار على غرار القدرة الإلهية التي تخلق العالم . وبذلك تنشأ المعرفة عن علاقة خاصة بالجوهر الإلهي لأن «المعرفة تعني صورة الله اليقينية وصيرورتها» ؛ لأن الله ذاته هو المعرفة وليس الكينونة ، لهذا يجب اعتبار المعرفة قريبة من الله ، ذلك لأن الجوهر الإلهي ذاته يُعلن عنه في المعرفة : «الله معرفة وعقل» . إن كمال المعرفة يمكن بلوغه في الغيب مصدر جميع الأشياء ، أي في الله الذي يمثل موضوع العقل . هكذا تفهم فلسفة العصور الوسيطة كما هو الحال في الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية على أن المعرفة الطبيعية يجب أن تنشأ عن المعرفة ما فوق طبيعية . إن المعرفة الطبيعية هذه لدى إيكهارت مثلاً تعني المعرفة الواطئة للإنسان والتي تتجلى من خلال الصور ، هذا يعني أنها ترتبط بالحواس وخداعها ؛ أما المعرفة ما فوق طبيعية فهي المعرفة من دون الصور ، معرفة منفصلة عن «المادة والصورة» . إنها تسعى لفهم الماهية الخالصة للأشياء التي تركب التنوع في وحدة ؛ معنى ذلك أن هذه المعرفة تتجرد عن صور الظواهر الحسية للأشياء وتتطلع إلى ماهية الأشياء الخاصة ؛ «الماهية روح»(٥٨) . إن هذا النوع من المعرفة يطلق عليه إيكهارت اسم المعرفة في الله . وكما تفسر الأفلاطونية الجديدة هذا النوع من المعرفة على أنه معرفة الأشياء في صورتها البدائية ، كالأفكار التي تركب التنوع في وحدة وبذلك تكون البساطة ماهية هذه المعرفة .

---

58 - Hegel; Phnomenologie des Geistes, S. 554.

إن التفكير النظري الخالص الحدسي يقف عند وجهة النظر الصوفية (للأفلاطونية الجديدة وفلسفة العصور الوسطى) وكانط يمثل الاستثناء الوحيد لهذا التقليد الفلسفي بتقسيمه القدرة المعرفية إلى حساسية وذهن وعقل. الذهن الذي يرتبط مباشرة بالمعطيات الشعورية يمثل ميدان المعرفة العلمية. أما فيما يختص بالعقل فإنه يمثل ميدان الميتافيزيقيا، قاعدته جدلية، ويسميه كانط «بمنطق الوهم». إن الفلسفة النظرية الخالصة بعد كانط تفهم المعرفة الذهنية على أنها معرفة صورية مجردة ترتبط بشكل مباشر بالمعطيات الشعورية. ولذا فلا يمكن بواسطتها ولوج العالم اللامتناهي والمطلق (عالم الإلوهية) الذي تسعى الفلسفة النظرية الخالصة إلى أن تجعل منه واقعة الفكر. لذا فإنها ترى بأن المفاهيم الناشئة عن بعض الصفات الخاصة بالأشياء تبقى محدودة بمحتوى الجوانب المعروفة من هذه الأشياء. لهذا تكون مفاهيم منعزلة عن المفاهيم الأخرى وفردية. لهذا السبب لا تدرك المفاهيم الذهنية الأحادية إلا صفات وخصائص أحادية من العالم الشعوري. هذا يعني أنها لا يمكن أن تصل إلى الشمولية النظرية المطلقة. «إن الفلسفة ليست إلا نظرية الماهية داخل الحدس الخالص تتحقق (تخلق) في المعطيات النموذجية للوعي الخالص المثالي كإبصار ماهية مباشرة تثبت مفهومياً أو طبقاً للتعبير (المصطلح)»(٥٩). إن هذا الفهم شبيهه بالتعبير الإيكهارتي الذي يرى في المعرفة الذهنية خدمة من أجل الارتقاء الصوفي إلى الألوهية، وهي بالتالي وسيلة لإحداث الحدس؛ بهذا تكون المعرفة الذهنية أو كما تصفها الفلسفة النظرية الخالصة بالصورية المجردة، ومن نقائص هذه المفاهيم الصورية المجردة كما ترى الفلسفة النظرية الخالصة هو الاختلاف المطلق فيما بينها، وتوجد في حالة تنافر وتضاد. حتى أنه يمكننا القول بأن هذه المفاهيم لا تختلف كثيراً عن الأشياء التي تمثلها، وأفضليتها عن الأشياء تنحصر في أنها صور ذهنية عامة لا غير. وكما قلنا بأن الفلسفة النظرية الخالصة ترى أن مفاهيم التفكير الذهني لا متحركة، ميتة، وبالتالي من غير الممكن تحويلها إلى تراكيب فكرية خالصة حية، كما يقول هيجل؛ لذا فإن التفكير النظري الخالص مثلاً يعفي نفسه من عملية الخوض في هذا العالم، ويسعى

59 - Husserl; Ideen I, S. 145.

منذ البداية إلى المواضيع ـ الأفكار المعطاة في الحدس ، ذات الطبيعة النقية ، الواضحة ، اللامشروطة واللامتناهية ؛ معنى ذلك أن البحث عن المفاهيم النظرية الخالصة ذات المحتوى الذي تستمده أساساً من عناصرها الثابتة والمعلومة عندما يقال عن مفهوم ما أنه (صوري) يقصد بذلك أنه فارغ وعديم المحتوى ، وهنا لا يمكن أن يكون مصدراً لمفاهيم جديدة ، وذلك لامتناع تركيبها ، وتناقض محتوياتها . التفكير النظري الخالص الحدسي يرى أن المفاهيم الذهنية هذه بسبب ارتباطها بعالم المعطيات الحسية وخصائصها المنفردة ، تكون ضئيلة الحجم والأهمية . لهذا تقبل هذه المفاهيم بأي محتوى يقدم لها ، ولهذا السبب تكون عديمة المحتوى . إن قبول هذه المفاهيم لأي محتوى تجعل الفوارق فيما بينها تختفي ، وعندها يكتشف الذهن حقيقة هذه المفاهيم التي آمن بأنها المعيار الوحيد للواقع ليست إلا أوهاماً ، مفاهيم لا حقيقة لها . لهذا لا تقبل الفلسفة النظرية الخالصة بأن تجعل من هذه المفاهيم عماد التفكير الفلسفي الحقيقي . إن الفكر الفلسفي كما يرى هيجل مثلاً «فكر إبداعي» أو كما يقول هوسرل «فكر خلاق» لا يمكن أن يرتضي حالة الفكر الخاملة هذه والعديمة المحتوى كعماد للتفكير الفلسفي النظري الخالص .

إن التجريدية الصورية عديمة المحتوى والجوهر هي في الوقت ذاته مفاهيم غير مكتملة ، وبذلك فإنها عديمة المفهوم لأنها منفصلة (مفككة) ولا تعرف التفكير النظري الخالص ولذا من غير الممكن أن تبلغ الحقيقة . لذا فإنه بهذه المفاهيم لا يمكن معالجة أي مفهوم من المفاهيم مثل «العقل» «الأخلاق» «الحقيقة» . . . الخ . إنها تشوه وتحرف هذه المفاهيم . ولذلك فإن الفلسفة الحقيقية لا يمكن أن تقوم على المفاهيم التجريدية الصورية .

من هذا يُستنتج أن الفلسفة الحقيقية لا يمكن أن تبتدئ بالتفكير الذهني المشروط بالمعطيات الشعورية ، ذلك لأن هذا النمط من التفكير قليل المعرفة ومحدود . لذا يجب التضحية به والتخلي عنه من أجل تفكير فعال ، ألا وهو التفكير النظري الخالص .

ماهية التفكير النظري الخالص الحدسي

لقد تبين أن الفلسفة تسعى في البحث عن «بداية مطلقة» وهذه البداية لا يمكن أن تجدها في التفكير الذهني المشروط بالمعطيات الحسية ، والذي يماثل في النهاية التفكير الكانطي ، والمعرفة لدى كانط كما أسلفنا تقوم على عنصري الصور الذهنية الخالصة (المقولات) وصور التأمل الشعوري الخالصة (الزمان والمكان) شرطا وجود الأشياء وإمكانية التجربة . لذا فإن المعرفة البشرية التي تقوم على المفاهيم النظرية تؤسس بواسطة نظريته في التجربة . وما استنباط المفاهيم الذهنية الخالصة ليس إلا عملية تركيبية لهذه الصور بمساعدة الإدراك المتعالي (tranzendentale Apperzeption) الذي تتم بواسطته عملية تحويل المعطيات الشعورية إلى مواضيع . هكذا تبرز أهمية المقولات على أنها الصور التركيبية القادرة على توحيد تنوع هذه المعطيات . هذا يعنى أن المقولات بمعزل عن هذه المعطيات الشعورية وظائف ذهنية أعلى (أرقى) من المفاهيم ، إلا أنها تبقى فارغة بدون موضوع وعديمة الفاعلية ، كما وأنها (المقولات) صور لروابط العالم المعطاة كمدركات شعورية . عند ذلك تكون المقولات ذات قيمة ومحتوى عندما تطبق على المواضيع المعطاة لنا في التأمل فقط لا كأشياء وإنما كظواهر . وبما أننا لا نمتلك شيئاً بواسطة التأمل غير الظواهر ، لذا فإن تطبيق المقولات ينحصر في العالم الشعوري . أما إمكانية استخدام المقولات خارج ميدان الظواهر فإنه أمر غير ممكن .

إن المقولات كصور تركيبية تكون عديمة المحتوى والفائدة ، بل عقيمة إذا لم تظهر على هذا النحو . وبسبب وظيفتها التركيبية لمادة التصورات تظهر كصور لروابط العالم ، وعلى هذا الأساس ترتبط أهمية المقولات وفاعليتها بالمعطيات الشعورية التي تنظمها في التجربة ، ومن «خلال علاقة المقولات بالتجربة يجب أن تتبلور جميع المعارف الذهنية القبلية الخالصة من خلال صلتها بالحساسية عموماً»[٦٠] .

---

60 - Kant; .K.d.r.V., S. 139.

إن تطبيق المقولات على الظواهر ممكن عن طريق التعين المتعالي للزمان ، إلا أن كانط لم يتوقف عند حدود المعرفة الطبيعية (العلمية) التي تعثر عليها الميتافيزيقيا وعلى تطبيقاتها في التجربة ، بل أنه يرى للميتافيزيقيا صلة مع مفاهيم عقلية خالصة لا يمكن أن تستمد من التجربة ، ذلك لأن مفاهيم العقل هذه مفاهيم مكتملة وكلية ، مطلقة تنتمي إلى الوحدة الإجمالية للتجربة عامة . إن «الكل المطلق للتجربة الممكنة عامة ليس تجربة وإنما يمثل وظيفة ضرورية للعقل»(٦١) .

إن هذا يدفعنا إلى افتراض تأمل لا شعوري ، (تأمل عقلي) إلا أنه يبقى محتملاً لا غير . ذلك لأننا إلي جانب التأمل الشعوري للإنسان «لا نعرف طريقة أخرى ماعدا شعورنا ، ولا نعرف طريقة أخرى للمفاهيم غير المقولات ، تأملنا ومقولاتنا لا تنتسب إلى مواضيع لاشعورية»(٦٢) .

هذا لا يعنى أن المقولات كصور منطقية غير قادرة على تمثل الشيء ، وإنما تقوم بذلك بطريقة عامة ، ولذا يكون بمقدورها إعطاء أي مفهوم محدد عنه ، ذلك لأن الأشياء لا يمكن أن تجد ما يماثلها أو يطابقها في عالم التأملات الشعورية التي نحصل عن طريقها على قيمة عينية وعلى معنى . هذا النوع من المواضيع يسميه كانط «بالماهيات الفكرية» (Nouymena) ؛ وبهذا يصير مفهوم التأمل اللاشعوري ضرورياً عندما يكون الأمر مرتبطاً بالشيء في ذاته .

إن مفهوم التأمل اللاشعوري (التأمل العقلي) يرتبط مباشرة بمفهوم الشيء في ذاته ، وقد خلق هذا الموقف آراء مختلفة وتعقيدات في فهم الفلسفة الكانطية . لقد أوضحنا بأن المفاهيم القبلية ألا وهي الزمان والمكان صورتان شعوريتان خالصتان والمقولات (صور ذهنية خالصة) نحصل بهما على معارف كلية وضرورية ، ذلك لان ما ندركه في هذه الحالة هو ما نصنعه بأنفسنا بمعنى انه من نتاج وعينا الخاص ، حيث أن كانط لا يدع مجالاً لإفتراض وجود أشياء مادية خارج نشاط التصورات . إن

61 - Kant; Prologemena. S. 104.

62 - Kant; Kr.d.r.V., S. 239/

مقولات (مثل الواقع الشيء) لا تمتلك معنى إلا لكونها تأملات عالم التجربة ، ولا يمكن أن تنسب إلى أشياء خارجية مستقلة عن عالم التصورات . عن هذا ينشأ أن التصورات تكتسب محتوىً طبقاً للمقولات . إن تسمية الأشياء ظواهر يفيد من أجل الكشف على أن الأشياء لا توجد خارج الوعي ومنفصلة عن الذات بشكل مطلق بل إنها نتاجات عقلية لا غير . إن الشيء في هذه الحالة ترابط (تلازم) مفروض للوظائف التركيبية التي تؤلف الماهية الكلية للمقولات . إذا تعذر إثبات وجود الشيء معنى ذلك علينا أن نبعد عالم الأشياء ، وعندها لا يبقى لنا سوى مدركاتنا الشعورية ، تصوراتنا على أنها العالم ذاته . هذا بالتحديد ما قصده فيخته مثلا الذي رأى أن التناقض الأساسي في النظرية الكانطية هو الفصل بين الظاهرة والشيء في ذاته . إن كانط ذاته رفض هذا التفسير ولابد لنا من الإقرار بوجود نوع من التأمل اللاشعوري (العقلي) موضوعه الشيء في ذاته ، التأمل الحدسي الذي يمثل الموضوع الرئيسي للتأملات الفلسفية بعد كانط . هكذا يصبح موضوع العقل الخالص مفارقاً . والمفارق موضوع الميتافيزيقيا الذي لا يمكن إدراكه بالتجربة . بهذا نتحول ونتوسع من العالم الشعوري إلى العالم ما فوق شعوري . بهذه العملية يعيد العقل بناء وحدة المفاهيم الذهنية على ضوء مبادئه الخاصة .

لقد استخدم كانط «نظرية الاستدلال» التي لا تعتمد على التأمل الذي يدرجه الذهن تحت قواعده ، وإنما تعتمد (نظرية الاستدلال) على الأحكام والمفاهيم . إذا كان كانط قد استنتج المقولات من الوظائف الذهنية لأحكام الذهن فإنه يستنتج الأفكار من الصور القياسية للاستدلال كمفاهيم عقلية خالصة . لقد ظن كانط بأنه اكتشف هذه المفاهيم العقلية الخالصة . وعلى هذا الأساس استنتج من الاستدلال المطلق (الجازم) فكرة النفس ، ومن الاستدلال الاحتمالي فكرة العالم ، ومن الاستدلال الانفصالي فكرة الله .

انطلاقاً من هذه المسألة يطرح السؤال ، بما أن أفكار العقل هذه فارغة لا تقدم معرفة ولا يمكن أن تعين موضوعاً بماذا تكمن أهميتها ووظائفها إذن؟ الجواب إن

وظيفتها تنحصر في تنقية المفاهيم الذهنية من تأثير الحساسية . لكن على الرغم من وظيفتها هذه ، إلا أنها تمثل في الوقت ذاته ميل العقل لتجاوز عالم المدركات الشعورية واستكشاف عالم الشيء في ذاته . إن محاولة استكشاف عالم الشيء في ذاته تمثل قانوناً ثابتاً للعقل ، إنه طموح العقل لاحتواء الكل أو أنها تمثل نزعته (ميله) نحو الوحدة ، ذلك لأن العقل لا يمكن أن يكتفي بمعارف جزئية خلافا للذهن ذي النزعة التجريبية ؛ إن نزعة العقل هذه تمثل محاولة المعرفة العقلانية للمافوق شعوري . إن محاولة معرفة المافوق شعوري ليست أكثر من رغبة ذلك لان هذه المعرفة لا يمكن أن تتحقق كوجود واقعي . إن فكرة النفس ، الله ، العالم ، تتجاوز حدود عالم التجربة ، ولا يمكن أن تقدم لوعينا كمعطيات شعورية . لو قُدر للأشياء في ذاتها أن تمتلك وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات وخارجنا فإننا سنجد أنفسنا في متاهات ومغالطات ميتافيزيقية ، ولكن لو اعتبرنا هذه الأفكار أفكاراً خاصة بنا ، بمعنى أفكارنا الخاصة ، وعلى أنها ضرورية لعقلنا لا من أجل توسيع مداركنا العقلية «بل من أجل توفير إمكانية الانتقال من المفاهيم الطبيعية إلى المفاهيم العملية ، بهذه الصورة يمكنها أن تقدم للأفكار الأخلاقية نفسها ركيزة ورابطة مع المعارف النظرية الخالصة للعقل»(٦٣) . بهذه العملية يلقي كانط جسراً بين عالم المدركات الشعورية والعالم المافوق شعوري . إن العالم ما فوق شعوري لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة ، إلا أنه مع ذلك نتاج واقعي للتفكير البشري . بهذا تتبلور فكرة ربط مواضيع الذهن مع أفكار العقل . على الرغم من التقارب الذي يجب أن يحدث بين مواضيع الذهن والعقل ، إلا أنهما يحتفظان بخصوصيتهما على أن مواضيع الذهن تدرك بالتجربة في حين أن مواضيع العقل لا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة . لو عُمل من مواضيع العقل مواضيع معرفة فإن هذه العملية يطلق عليها كانط اسم «مغالطات العقل» . ومهما كانت أفكار العقل ذات أهمية وقيمة كبيرة بالنسبة لنا إلا أنه لا يمكننا استنتاجها من مبدأ واحد ، وهنا يقف كانط على تربة علم النفس .

---

63 - Kant; K.d.r.V., S. 359.

إن المافوق شعوري الذي يمثل موضوع العقل لا يمكن الوصول إليه عن طريق التجربة ، ولا وفق صيغ معرفية ، وإنما يجب البحث عنه في الميدان الأخلاقي . بما أن المعرفة البشرية تتحدد بميدان المعطيات الشعورية والتجربة ، بمعنى بحدود ما تستطيع أن تدركه تبقى دائماً معرفة جزئية بحيث لا تحقق لنفسها إشباعاً في هذه الميدان ، لذا إنها تحاول أن تبحث على برهان لمسائلها الضرورية خارج ميدان التجربة ، وبهذا تسقط في الوهم المتعالي . هنا تبرز مهمة العقل في «الجدل المتعالي» في الكشف عن التناقضات الباطنية الكامنة في جوهر التفكير البشري بحيث يتوصل العقل إلى جوهر التناقض الكامن في المعرفة البشرية بين المتناهي المدرك كتصور واللامتناه المتعذر على الإدراك بالنسبة للمعرفة البشرية . لذا يجب أن تتم المصالحة بين المتناهي المشروط واللامتناهي اللامشروط . إن هذه العملية هي محاولة لربط العالم الشعوري بالعالم مافوق الشعوري . آنئذ نكون قد حققنا وجود اللامشروط في المشروط . لكن اللامشروط غير معطى في التجربة ولا يمكن أن يقدم بواسطتها ، ذلك لأن التجربة تخضع لشروط المقولات ، ولكن مع ذلك لابد أن يكون اللامشروط قائماً في المشروط من أجل توسيع وظائف المعرفة . بما أن هذا اللامشروط غير معطى في التجربة إلا أن العقل يبحث عن هذا اللامشروط في المعرفة الذهنية المشروطة ؛ لكن حل هذه المشكلة لا يتحقق في ميدان نظرية المعرفة . وإذا تعذر حل هذه المشكلة في إطار نظرية المعرفة فإنها ستكون مفارقة ، معنى ذلك أن اللامشروط لا يجد ما يطابقه في عالم الظواهر . لذا أنه سيبقى طموحاً ومثالاً بعيد المنال . رغم إقرار العقل بعجزه لبلوغ هذه الغاية إلا أنه يسعى دائماً صوب اللامشروط الذي يسيطر على النشاط المعرفي والإنساني . إن المعرفة تسعى في البحث عن رابطة مطلقة من أجل «إيصال الوحدة التركيبية التي تعقل في المقولات لحد اللامشروط المطلق»[٦٤] ، هذا يعني أن المعرفة تبحث عن روابط كلية بدلا من روابط أحادية . إن ما يتميز به كانط هو أنه يرى عدم إمكانية تحقيق هذه الغاية ، ذلك لأن النشاط المعرفي محدود بالمدركات

---

64 - Kant; Kr. d.r.V., S. 358.

الشعورية وهكذا يبرز تناقض بين مهمة المعرفة لبلوغ اللامشروط (عالم الألوهية) والوسائل التي تمتلكها لحل هذه الإشكالية . هكذا تصبح المصالحة ضرورية وواجبة لأنها تنبع من طلب الوعي الأخلاقي ، وتكشف في الوقت ذاته عن عمق الحياة الذهنية للإنسان . على هذا الأساس تبرز مهمة أساسية تتلخص في أن معرفة المتناه المشروط ترتبط مباشرة بمعرفة اللامتناهي (اللامشروط) ؛ واللامشروط كمفهوم خالص للعقل لا يحتوي في ذاته على شيء ، لذا أن مهمته تنحصر في إنجاز سلسلة المشروط المرتبط بالمعرفة الذهنية . وبما أن اللامشروط لا يوجد (لا يعطى) في التأمل الشعوري ، لذا تظهر مشكلة إمكانية ارتباط مواضيع لاشعورية (مافوق شعورية) بالعالم الشعوري .

إن الذهن ملكة معرفية وظيفته تنحصر في تركيب المعطيات الشعورية بواسطة قواعده الخاصة (Regel) ألا وهي المقولات . أما العقل فإنه ملكة لإعطاء مبادئ (Prinzipien) ، كما وان صلته بالمعطيات الشعورية تكون غير مباشرة ، وعن طريق الذهن . أي أن موضوع العقل في هذه الحالة هو النشاطات الذهنية «المفاهيم» التي يخضعها لمبادئه الخاصة كتصورات عن اللامشروط . إن أفكار العقل شبيهة بالصور الذهنية كونها هي الأخرى قبلية . إن الأفكار ذات صلة مع تطبيقات الذهن بحيث أنها تساعده وتوجهه أبعد وأفضل في إدراكه للمواضيع . إن الأفكار عامة تنقي المفاهيم الذهنية من الشوائب الباقية من جراء تأثير الحساسية . وعليه تظهر الأفكار كما لو أنها المعرفة ذاتها ، والتصورات المرتبطة بها كما لو أنها تصورات عن المواضيع . وبالنتيجة تظهر الأفكار وكأنها قائدة وموجهة للنشاط الذهني في ميدان التجربة إلا أن هذه الأفكار لا تقدم إلا «بريقاً كاذباً» تُخرج بواسطته الذهن من ميدان التجربة وتقحمه في العالم مافوق شعوري (عالم الألوهية) .

إن الأفكار التي يتكلم عنها كانط ثلاثة ، فكرة النفس هي الأولى والتي تمثل تصوراً في طبيعة البنية اللامشروطة لظواهر «الشعور الباطني» ؛ وفكرة العالم التي تمثل وحدة الظواهر الخارجية ؛ وفكرة الله . هذه الأفكار الثلاثة تمثل أساساً لثلاثة علوم الأولى-

علم النفس ، وفكرة العالم- علم كوني عقلاني (Kosmologie) وفكرة الله- لاهوت عقلاني . لقد أنكر كانط أهمية هذه العلوم ذلك لأننا من فكرة شيء لا يمكننا استنتاج قضية أو مسألة تخص الشيء مباشرة وذلك لانعدام الروابط بين هذه العلوم والمعارف التجريبية ؛ إن هذه العلوم «مناقضة لقواعد المعرفة الذهنية للطبيعة»[٦٥] . وبالتالي فإن كانط يلغي فكرة التأمل العقلي أو ما فوق شعوري (لا حسي) ذلك لأن التأمل من وجهة نظره يرتبط دائماً بالكينونة ، بمعطى حسي ، ولذا فإن الوعي المباشر بما أنه ليس حسياً يعني أنه يجب أن يُنسب إلى المطلق . لذا فإنه (كانط) على الضد من المثالية لاحقاً يرى في الكينونة دائماً كينونة حسية . إن ما يطابق التأمل العقلي لديه هو الوحدة المتعالية «للإدراك» أو «الفعل أنا أفكر» .

إن الفلسفة المثالية بعد كانط تكافح هذا الفهم محاولة بالدرجة الأولى القضاء على الانفصال الذي أحدثه كانط بين الظاهرة والشيء في ذاته . إن الفلسفة المثالية تبحث في هذه الحالة كما يقول هوسرل «عن بداية مطلقة» وهذه البداية «في الفلسفة كما في العلم يجب أن تكون بداية حدسية» . لحل هذه المشكلة انتقد فيخته الفلسفة النقدية لكانط مدعياً بأن مفهوم الشيء في ذاته فيها هو المصدر الأساسي والوحيد للمشاكل والصعوبات ، ولذا علينا التخلص منه . إن إقصاء مفهوم الشيء في ذاته لن يؤثر على التفكير شيئاً ، بل إنه سيحرره دائماً من القيود ، ذلك لأن مفهوم الشيء في ذاته ليس أكثر من تحديد للفكر ، أما أهميته حتى لدى كانط فإنها معدومة ، لأن كانط ذاته ، كما يرى فيخته ، يفهم الشيء في ذاته كما لو أنه «فكر خالص» ، وأحياناً كما لو أنه غير موجود إطلاقاً ، ولا يلعب دوراً في المعرفة . لذا أنه فائض عن الحاجة . وعلى هذا الأساس يبلور فيخته فكرة واضحة بصدد الطبيعة والموجودات المادية ، التي ستصبح قاعدة للتفكير الفلسفي المثالي لاحقاً ، بقوله عندما ننظر إلى الأشياء وعالم الأجسام فإننا نتطلع بذلك إلى أنفسنا وإلى فاعليتنا الباطنية . لهذا يقصي فيخته ومن ثم شيلنغ ، هيجل وهوسرل عالم الأشياء في ذاته ، وبالتالي العالم الخارجي الموجود

---

65 - Kant; Prologemena, S. 109.

المستقل بذاته ، إلا أن المثالية لا ترفض ، كما هو الحال لدى فيخته والآخرين فكرة عالم مستقل النشأة عن الأنا ، عندما يتعلق الأمر بالقدرة العملية . في الواقع العملي يعمل الإنسان حساب الواقع الموجود المقابل ، الذي يكون موضوع نشاطنا وفاعليتنا . إلا أن هذا الواقع يبقى نظرياً داخل الأنا (الوعي ، النفس) وقوانين التصور .

إن هذا الفهم يلزم الفلسفة أن تترك كينونة العالم للعلوم المتخصصة ، لكي تسأل لا عن الكينونة بل عن معناها . معنى ذلك أن العالم الحسي بكليته ينشأ (يتكون) من خلال المعرفة ، وإن هذا العالم يكون بالتالي معرفتنا ، لكن المعرفة ليست واقعاً ذلك لأنها معرفة . إن هذا العالم عديم القيمة ذلك لأنه ليس عقلياً ، لذا إن عملية مهمة يجب أن تنظم وتتحدد بالعالم العقلي ، أي أن معرفة العالم الطبيعي يجب أن تتم من خلال معرفة العالم ما فوق طبيعي . إن هذه أفكار ترجع جذورها إلى الفكر الأفلاطوني الجديد والفلسفة الصوفية كما لدى إيكهارت عندما يصرح بأن معرفتنا الطبيعية يجب أن تصاغ من المعرفة فوق طبيعية . إن المعرفة الواطئة هي معرفة الإنسان بالصور ، هذا يعني بالصور الوهمية الخداعة للتأمل الحسي ، أما المعرفة ما فوق طبيعية فإنها معرفة الأشياء من دون الصور ، معرفة «تنفصل عن الصورة والمادة» . إن هذه المعرفة تتجرد عن صور الظواهر الحسية للأشياء وتتطلع إلى ماهيتها الخالصة ، وهو ما يسميه «هوسرل ب»"Eidos" إن المعرفة ما فوق طبيعية هي معرفة بواسطة الأفكار ، وهذا النوع من المعرفة يطلق عليه إيكهارت اسم «معرفة الأشياء في الله» ، أو كما تطلق الفلسفة الأفلاطونية الجديدة على هذا النوع من المعرفة على أنه معرفة الأشياء في «صورها البدائية» ، كالأفكار التي تركب التنوع في وحدة ، وبذلك تكون البساطة جوهر هذه المعرفة . معنى ذلك كما يقول ايكهارت في النفس (الذات) الباطنية يكمن مصدر المعرفة الحقيقية للعالم ، وهذه الفكرة تمثل النواة الأساسية للتكون التدريجي للتجربة الباطنية ومزية وضوحها مقابل الخارجي (التجربة الخارجية) التي تجد صداها في الفكر المثالي الألماني . وبذلك تصبح التجربة الروحية ـ المعرفية القاعدة الأساسية والركيزة للتفكير المثالي . إن هذه التجربة لا تساعد فقط في اكتشاف صفات

وعناصر مختلفة للعالم «التجريبي ـ العيني» أو مجرد «الاتصال بالأشياء» ، أو إمكانية «معرفة صورية» ومن ثم دحضها بل أنها تسمح في الوقت ذاته باكتشاف الخصائص والصفات العامة للتفكير النظري الخالص ، أن تُعرف طبيعته وتُصاغ قوانينه العامة .

إن التفكير النظري الخالص عامة يتحقق بواسطة «فعل الخيال الإبداعي» . إن المنهج الظواهري هو السمة العامة لأساليب التفكير في المثالية الألمانية ، والذي يسعى إلى فهم البناء الباطني لفعل الفكر ، ذلك لأن طبيعة هذا التفكير مجردة ، لكن هذا التفكير يتمثل (يعرض) خصائص التجريد .

من أجل بلوغ هذا المستوى من التفكير يجب علينا أن نتخلى عن أفكار «الوعي الطبيعي»[٦٦] ، أو كما يقول هيجل «الآراء الطبيعية» ، ويقول هوسرل الأفكار التي تتعقل الواقع كشيء مادي قائم خارج الوعي ومستقلة عنه ، وأن ينتج محتوى الوعي من هذا الواقع الموضوعي . إن هذا النمط من التفكير يبقينا في إطار المذهب الذاتي الذي لا يمكن أن نكتشف بواسطته الحقيقة . لذا يجب علينا أن نتخلى عن هذا النوع من التفكير من أجل بلوغ الحقيقة . إن التفكير النظري الخالص الحدسي لا يحتاج بعد الآن إلى أي شيء خارجي لكي يثبت واقعيته وموضوعيته لأنه يحمل موضوعه في داخله . إن موضوع التفكير هو موضوع متفكر (معقول) بمعنى أنه «فكرة» ، أي أنه موضوع متعالي ، قبلي ومن نتاج تنظيمات وعينا ؛ إن الموضوع المتفكر يمثل غاية التفكير . إن فيختـه يفهم الأمر على النحو التالي : أولا التأمل الذي يتجه صوب شيء واقعي ليس حسياً بل روحياً ، أي تأملاً عقلياً ؛ ثانياً أن يفهم الوعي على أنه وعي شيء ما . إن هذه الفكرة في صلبها استعارتها الفلسفة المثالية من فلسفة كانط في «الفكر الانعكاسي الباطني» الذي ليس أقل واقعية من العالم الخارجي . إن هذا التفكير لا يعرف انفصالاً بين الوعي والموضوع ، هذا الانفصال الذي يحتوي عليه التفكير الذهني ، المقصود به هنا هو التفكير الكانطي . إن انفصال الفكر عن ميدان الواقع الموضوعي ابتدأ بالتفكير الذهني وقد عرضت هذه البداية الفكر الانعكاسي الباطني

66 - ibid.; S. 161.

وأبعدته عن الواقع المادي ذلك لأن التجريد الذهني علّم «الروح» أن تفكر من دون دعم أعضاء الشعور (الحواس) وأن تركز على الحياة الباطنية للنفس . وبذلك نلخص هذه القضية كما أسلفنا أعلاه ، على أن التفكير النظري الخالص بالمقابل ليس عملية صورية ـ مجردة ، هذا يعني أنه ليس تفكيراً مجرداً ، وإنما هو تفكير يرتبط بالتأمل . التأمل يراد به إدراك شيء ما روحياً (عقلياً) .

الملاحظ أنه عندما يصور التأمل علاقة بين الوعي وموضوعه فإن هذا يعني أن التفكير ينتسب إلى هذا الموضوع وعندها تفقد الروح أو النفس وجودها الخاص خارج هذا الموضوع لأنها قد ذابت فيه . لذا فإن النفس تجد نفسها في بيئة غريبة عنها عندما تحاول أن تنفصل عن هذا الموضوع . إن وجود النفس يرتبط بالتأمل الخالص للفكر ويمتلئ بالأفكار ؛ والفكر الممتلئ يفهم الماهية الموضوعية للوجود . بهذه العملية لم يعد الفكر ذاتياً ، هذا يعني أنه ليس فردياً (شخصياً) وغير منفصل عن موضوعه . إن التفكير يحمل في هذه الحالة موضوعه في نفسه (ذاته) إنه جزء منه . لذا عندما يفكر التفكير التأملي بموضوعه يبدو كما لو أنه يفكر بنفسه (يعقل ذاته) . إن الطاقة الروحية هي المصدر الأساسي لتحرير الفكر من ميدان الذاتية (المذهب الذاتي الشخصي) و«التناهي» .

إن التفكير النظري الخالص هو تفكير عام مجرد أو كما يقول هيجل «عمومية مجردة» . إن هذه العمومية المجردة مفاهيم تمثل العناصر الأصلية والأساسية لمحتوى الفكر .

إن الانتقاد الذي وجه إلى الفلسفة النقدية الكانطية كما أسلفنا يعود بالدرجة الأولى إلى اعتقاد الآخرين بأن هذه الفلسفة تعزل الوعي عن موضوعه ، وهذا يعني من وجهة نظرهم عزل فعل التفكير (فعل المعرفة) عن محتواه . عن هذا ينشأ أن ارتباط الوعي بموضوعه ضعيف ووهمي ، لذا يبقيان في الواقع منفصلين وكل منهما مستقل عن الآخر وقائم بذاته ، ولهذا تصبح إمكانية توحيدهما غير ممكنة . إن المفاهيم التي تنشأ عن نوع العلاقة هذه بين الوعي وموضوعه تكون مفاهيم ذاتية وتشترط بالوعي

الفردي . لهذا تسعى هذه الفلسفة إلى إقصاء وإبعاد عالم الأشياء الخارجية وكل «تعين زماني - مكاني» ، وكذلك «الوقائع» "Faktums" المجربة (المختبرة - الفردية) والشخصية . لهذا يكون التفكير النظري الخالص (الظواهري) نقيض التفكير الذهني ، ذلك لأنه لا يرى إمكانية فصل الذات عن الموضوع . إن الموضوع ذاته فكر ولكنه في الوقت ذاته تأمل . بهذا يوضع حد للإنفصال بين الوعي وموضوعه . إن التفكير النظري الخالص يحصل بهذه العملية من جراء مطابقة الوعي لموضوعه على قاعدة جديدة ألا وهي وحدة الذات والموضوع (الوعي والموضوع) . إن وحدة الوعي وموضوعه تمثل المبدأ الجديد للتفكير الفلسفي النظري الخالص . إن مبدأ الوحدة يفهم بشكل مزدوج ، أو كما يطلق هوسرل على هذه الوحدة بين الذات والموضوع اسم «مبدأ المبادئ» . إن مبدأ الهوية ، هذا من ناحية «تجريبي - نفسي» ، ومن ناحية ثانية «ميتافيزيقي - وجودي» . المبدأ في صورته «التجريبية - النفسية» يعني وحدة الوعي البشري مع محتوى الشيء المدرك ؛ بعبارة أخرى ، إن الوعي يرفع هذا المحتوى إلى مستوى فكرة ، وكما ترى الفلسفة الظواهرية «من الواقعة إلى الفكرة العامة («الماهية الخالصة») ، أي إلى «القبلي» . وأما المبدأ الثاني فإنه يمثل انعكاس الروح على ذاتها ، يعني هذا بالتالي التحول من الواقعي إلى «اللاواقعي» . «أي أنها تجعل من الواقعي «فكرة» (ماهية خالصة Eidos) ومن ثم «ظاهرة متعالية في »الوعي الخالص»(٦٧) . باختصار إن الفكرة «الماهية الخالصة «Eidos» تمثل صورة (نموذجاً) يعاش باطنياً . إن في عملية انعكاس الروح على ذاتها يجب أن يترك أثراً سلبياً على التفكير النظري الخالص ، ذلك لأن انعكاس الروح على ذاتها يجعل منها هذا الانعكاس متناهية ، لأن الوعي ينشأ عن الانعكاس ، والانعكاس يحدث بواسطة التعين ، والتعين يحدث بواسطة موضوع ، لكن فيما يتعلق بالموضوع إنه متناه . لهذا يلغي الانعكاس بالنسبة للمثالية وضوح الفكر ولا مشروطيته . لذا تسعى هذه الفلسفة إلى عزل التأمل الروحي عن الواقع الموضوعي أو المعطى الحسي . إن التفكير النظري الخالص ليس عملية سطحية تركب وتبرهن على المفاهيم ، بل إن هذا التفكير يعيش في هذه

67 - Oskar Becker; die. Phil. E. Husserl. Kantstudien xxxv, 2/3, S. 140.

المفاهيم ، هذا يعني أن المفهوم في التفكير النظري الخالص ليس نتيجة لعملية تركيب تنوع المعطيات الشعورية ، كما هو الحال في الفلسفة الكانطية ، بل إنه ينشأ عن الله ، إنه الجوهر الإلهي ؛ هذا الفهم يطابق آراء الفلسفة المدرسية وإيكهارت الذي يفهم ظهور المفاهيم العامة في العقل البشري على أنها كلية تركيبية وليست نتاج علاقة علّية أو نتاج تعقل أشياء أحادية حسية ، إنها إشعاع النور الإلهي . هذه الأنارة تتحقق في النفس بواسطة حركة التفكير العقلي . البعض مثلاً يعتقد بأن الفلسفة الظواهرية ممثلة في هوسرل لا تعني بالعقل الإلهي ، بل إنها «تضع الصور العقلية الأولى» ، كما يصرح تتين (Titjen)«وهذه الصور ليست إلا المعرفة البشرية الممثلة والمحررة من جميع نقائص الواقعية»[٦٨] . لكن ما الذي يعنيه هذا التفسير؟ لقد سبق وبين لنا كانط بان الصور العقلية ليست إلا أفكاراً ، لم تنشأ عن التجربة بل أنها ذات صلة مع تطبيقات الذهن ؛ إنها تنقي المفاهيم الذهنية من الشوائب المتبقية من تأثير الحساسية ، وهو بالتحديد ما قصده تتين هنا ؛ وتظهر الأفكار كما يقول كانط كما لو أنها المعرفة ذاتها ، والتصورات المرتبطة بها كأنها تصورات عن المواضيع . هذا هو مصدر الغلط الذي يراه كانط ، إن الأفكار لا تفعل إكثر من أن تخرج الذهن من ميدان التجربة وتقحمه في العالم الميتافيزيقي (عالم الألوهية) . بذلك «يطابق هوسرل مباشرة أساس المعرفة على أن يفهم مواضيعه «وفق معطاه الذاتي الحدسي» ، وأنه واحد عندما لا يكون حسياً بل حدسياً عقلياً»[٦٩] ، والحدس منذ أفلاطون يرتبط بالتجربة الباطنية التي تقود دائماً إلى نزعة صوفية . لذا لا يمكن تبرير مواقف الفلسفة الظواهرية وتبرئتها من هذه التهمة . إنها هي الأخرى كالمدارس الفلسفية المثالية تبحث عن «الأزلي» «المطلق» . إننا هنا نتجرد عن واقع الفعل النفسي للتصور من أجل أن ينفتح أمامنا ميدان الوعي المطلق ، الأنا المتعالي . إن تحويل التجريبي إلى وعي مطلق بواسطة التجريدات الوجودية يقدم اللغز المماثل لتحويل الوقائع إلى ماهية . تحت هذا الشرط يكتسب الوعي في الفلسفة الظواهرية معنى وجودياً . أي أن الوعي يرى نفسه في الموضوع .

68 - Titjen, H.; Fichte und. Husserl, Frankfurt, 1980. S. 147.
69 - Kraft, J.; von Husserl zu Heideger, Hamburg,1977. S. 25.

والموضوع في هذه الحالة لم يعد «غريباً عن الروح ، وإنما يوجد في أساسها»[٧٠] . الروح تهيئ للموضوع وضعاً خاصاً مستقلاً وتتحرك طبقاً لقوانينها الباطنية . الوعي لم يعد بحاجة إلى شيء يتميز عنه . إن هذا الوعي الخالص الذي تتكلم عنه المثالية لا يمكن أن يفهم من دون الارتباط بالمفهوم الصوفي للنفس ؛ هذه النفس «بالنسبة لإيكهارت المكان المفضل للإلهي» «وتأثيره المتواصل في تاريخ الروح الألمانية»[٧١] .

في هذه العملية يعي الوعي مهمته التي يسعى إليها ، وهي أن الإنسان لا يمكن أن يصل بالوعي الإنساني الشخصي (الفردي) إلى المطلق . عندما نعقل (نتفكر) الوعي الفردي (الشخصي) الإنساني كأساس للتفكير وكمصدر للمعرفة عندها تنقطع عنا إمكانية وصول التفكير النظري الخالص إلى الفكر المطلق . ولكي يكون بإمكان التفكير النظري الخالص تحقيق تقدم يجب عليه أن يحدد التفكير الفردي (الشخصي) الذاتي ويبعد المعطيات الحسية المرتبطة به .

إن الاعتقاد الجديد في المثالية ينحصر في إمكانية تخطي التشويه الذي ينشأ عن الذاتوية الحسية وأن يتحرر من الأفكار الصادرة عنها . إلا أن عملية التحرير من الذاتية غير ممكن في إطار الإحساس الخارجي والانفعال ، وإنما يجب أن يتم باطنياً ، على مستوى التفكير ، الذي يجب أن يكون حدسياً . إن المعرفة المطلقة لا يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة الفردية (الشخصية) أو «الذاتية» وإنما بواسطة «التفكير الحدسي» ، «التأمل الباطني» . إن هذه العملية تمثل بالتحديد ما قصده فيخته بأنه لم يكن يريد أن يعرض أو يصور وقائع الإدراك الحسي وإنما وقائع التفكير في صورة نسقية . إن عملية التفسير (الوصف) السائد عن مبادئ المحتوى النظري للوعي يجب أن تكون صادقة ويجب عليها أن تعين الوقائع الموجودة في نفوسنا (أرواحنا) . المبدأ عليه أن يقدم شيئاً معيناً إلى أرواحنا (نفوسنا) . لذا يصبح الموضوع في الفلسفة المثالية ليس شيئاً زمانياً ـ مكانياً ، بل ظاهرة عقلية . إنه معنى أي أنه «الموضوع ـ

70 - Einleitung zur phan. des Geistes, S. .Andreas Craeser;

71 - Ernst v. Bracken; Meister Eckhart und. Fichte, Würzburg, 1943. S. 414.

المعنى» . «كل محتوى (موضوع) فكر (Noema) يمتلك محتوى ، وهو بالتحديد «معناه» الذي ينتسب من خلاله إلى الموضوع»[٧٢] .

إن وجهة النظر النفسية ترى في مبدأ التطابق بين الذات والموضوع انفعالية (خمول) الذات ، أي أنها تفهم هذه العلاقة على أنها عملية خضوع الذات للموضوع . إن وجهة النظر النفسية هذه تفهم على أن الذات تفقد استقلاليتها وتنصهر كلية في الموضوع . لهذا ترى المثالية أن الفلسفة الحقيقية ، والمعرفة الفلسفية الحقيقية لا شأن لها «بالمذهب النفسي» . إن ذات (فاعل) علم النفس يرفع عناصر وصفات الموضوع إلى مستوى الوعي . إن التفكير النظري الخالص على النقيض من ذلك لا يرتبط بالعالم الخارجي وإنما يرتبط بتجربته الباطنية الخاصة . إنه يبصر (يعاين) إلا أن التأمل ليس حسياً وإنما «ما فوق حسي» ؛ هذا يعني أن التفكير يعقل ذاته في هذا التأمل . عندما يبصر (يعاين) التفكير ، معنى ذلك أنه يعقل حالته الباطنية الخاصة . إن هذا التفكير يجعل مثل هذا التأمل ممكناً . نفسياً يكون التفكير ذاتياً ، فعلاً باطنياً للذات لا ينفصل عن العالم الخارجي . المثالية أرادت أن ترفع التجربة الباطنية إلى مستوى وعي مقدسي (ديني) ، وإن تفهم عملية حفظ الذات في الموضوع على أنها رفع الميدان الموضوعي إلى محتوى وعي ؛ هذا هو فهم هيجل الذي لا يدخل في تعارض مع فيختة الذي يرى التفكير (الوعي) مصدراً للكينونة والواقع ، أو هوسرل الذي يرى في الوعي الخالص «المقولة البدائية للكينونة» التي تتأصل فيها جميع أنواع الكينونة (الوجود) الأخرى . إن عملية رفع المجال الموضوعي إلى محتوى منطقي يعني أننا نطابق هذا المحتوى الناشئ مع الذاتوتية التي تمثل الميدان (الشيء) المتحقق فكرياً .

إن عملية حل الذات في الموضوع هو في الوقت ذاته عملية عودة إلى ثنوية الذات والموضوع (الوعي والموضوع) لكن «فعل المعرفة الفلسفي يتحقق من خلال هذه الوحدة فقط» التي تحتفظ بانفصال الذات عن الموضوع . الفلسفة الظواهرية ترى هذه القضية على نحو أن أية كينونة أو قيمة كينونة تستقبل من الذاتوية المتعالية وتصمم

72 - Husserl, E.; Ideen I, S. 316.

الكينونة بالتالي في الوعي الخالص (المطلق) من دون أن تتطابق معه . بهذه الطريقة وحدها تكتسب المثالية عموماً معنى وجودياً . «الذات كنفس تتجه صوفياً صوب الله» ، وتحاول الارتباط والتوحد معه على الرغم من معرفتها بانفصالها عنه . النفس لا تذوب كلية في الله على الرغم من إنشائها لوحدة معه . إنها تحفظ ماهيتها الخاصة . بهذه الطريقة تحاول المثالية أن تربط الله مع معرفتنا . الله الذي يتجرد عن أية حالة حسية ، لأن الله ، أو الألوهية كما ترى المثالية «قدرة فكرية خالصة»(٧٣) . وبهذا «لا يمكن أن يصير الإنسان إلها»(٧٤) . إن هذه الأفكار تطابق ما فهمته الفلسفة المدرسية وصوفية ايكهارت على أن الله «معرفة وعقل» . من هذا ينتج ان تطابق النفس الإنسانية مع الله لا يمكن أن يكون كاملاً ، بل أنها حاملة لإشعاع الإلهي . لهذا يحتفظ الوعي في هويته (تطابقه) مع الموضوع بوجوده الخاص إلا أنه يفقد ذاتيته ويكتسب صفات الموضوع الموضوعية ، أي أنه يصبح ذا صفات موضوعية . إن الوعي بعمله هذا يتحرر من أي ارتباط بالعالم الحسي ، وينفصل عن كل ما هو ذاتي ونفسي . الوعي يَشتق العام فقط على الرغم من أنه مرتبط بالشخص (الفرد ، الإنسان) . إن الوعي يحتوي على الصور المنطقية التي تمثل في الوقت ذاته صور الموضوع . عن هذا ينتج أن الأشياء تُمثل في العقل (العقلي) بواسطة الأفكار ، إنها (الأفكار) تكون مثال (الأشياء) السامي ، هذا يعني أن الزمان ، المكان ، الجسم تصبح كينونة حرة في العقل . إن المعرفة ترفع الأشياء إلى صورة عليا نشأوية إلى الكينونة ؛ إن مكان الكينونة السامية هو العالم العقلي الذي يتحرك من خلال اشعاع النفس في الماهية البشرية .

إن المبدأ الأساسي للفلسفات الحدسية عموماً هو في أن تتخلى عن الذاتية ، التي تؤثر سلبياً على المعرفة ونتائجها النهائية بواسطة إبداعية التفكير العامة والموضوعية ؛ هذا يعنى أن هذه الفلسفة تصير مواضيعها ظواهر وعي خالصة ، كما وأن مثل هذه المواضيع تبرز مع فعل الوعي الخالص ترابطياً (متلازمة) وليس مع فعل الوعي النفسي ـ التجريبي . عندما تنكر الفلسفة الحدسية الوعي الشخصي المرتبط بالعالم الحسي

73 - Drews, A.; die deutsche Spekulation seit Kant, B. I. S. 152.

74 - Ibid.; S. 169.

تنشأ عندئذ صعوبات ،لأن التفكير الحدسي ضمن هذه الشروط لا يستطيع تحديد موضوعه بدقة ، هذا الموضوع الذي انفصل (عُزل) عن الصدفة والذاتية . إن الموضوع الذي يتحرر من الصدفة والذاتية ، لا يمكن إلا أن يكون عقليا «لأن ما يقوله الإنسان عن المواضيع ـ يقوله دائماً عقلياً»[٧٥] ، وهو ما يطابق معنى فيخته بهذا الخصوص عندما يصرح بأن المافوق حسي هو الشيء الوحيد الذي باستطاعتنا أن نعرفه ، أو ما يصرح به هوسرل أيضا في أن «جميع الوحدات الواقعية هي وحدات معنى» . بهذا تُسند الفلسفة المثالية الكينونة إلى الوعي وتحددها كموضوع له ، مصممة فيه ، متلازمة معه ، لذا إن العلاقة هنا أكثر من علاقة دلالية طالما يستنتج (يستخلص) بأن الوعي الخالص هو وعي مطلق . كما أسلفنا أن جعل الوحدات الواقعية وحدات معنى ، هذا يعني أن الوحدات الواقعية تتكون (تنشأ) بواسطة وحدات المعنى . لكن على سبيل المثال أن يفهم معنى التأملات الحسية هذا لا يعني بالضرورة أن هذه التأملات أصبحت وحدات معنى (أفكاراً) . عندما توصف الوحدات الواقعية لا يعني هذا كشفاً حدسياً وإنما إخلالاً بمبدأ الدلالية بخصوص محتوى وموضوع الوعي . بهذا تكون الفلسفة الحدسية نظرية في الإنسان الخالص (Solipsismus) .

على الرغم من أن التفكير الحدسي يمكن أن يقدم ضمانه للعمومية المباشرة للعمليات الفكرية وكلية المعطيات المدركة والقابلة للمعرفة إلا أنه غير قادر على أن يقدم ضمانة لما صدق النتائج رغم توفر إمكانية إقصاء كل ما هو موضوعي ومصادف من هذا التفكير . إن إقصاء كل ما هو موضوعي ومصادف لا يضمن للوعي إمكانية عدم تسرب العناصر الذاتية إلى الوعي والتي تؤثر بطريقة لاواعية على التفكير . لقد بين هذا الموقف كرافت (Kraft) .J بأن «نقد هوسرل للمذهب النفسي المنطقي أوصل هوسرل إلى «مذهب صوفي نفسي psychologische» Mystizismus»[٧٦] إن المثالية ترى في أن الوحدات الفكرية للأفراد (الأشخاص) وعمومية العناصر الإبداعية للفكر عديمة الاهمية والمعنى ، وذلك يرجع إلى أن

75 - Hussserl, E.; Ideen I, S. 333.
76 - Kraft, J.; von Husserl zu Heideger, S. 44.

التفكير النظري الخالص ينظر إلى الواقع التجريبي على أنه واقع منحط .

إن تنوع واختلاف وزمانية ومصادفة الواقع التجريبي تجعل من إمكانية هوية الأفكار أمراً غير ممكن ، ذلك لأن التفكير النظري الخالص يرى في «الوحدة» «الكلية» مواضيع لعالم غير معروف (غيبي Transzendnz) يفهمه التفكير الحدسي وحده .

إن نظرة كهذه تعود بنا إلى البواكير الأولى للتفكير الفلسفي ، للصوفية التي تجلت واضحة لدى أفلاطون والتي أجبرته إلى تقسيم العالم إلى عالم حسي وعالم عقلي . إن العالم الحقيقي حسب النظرية الأفلاطونية هو عالم الأفكار ، أما العالم الحسي فإنه وهم (خيال) ، ضلال لعالم الأفكار . إن هذين العالمين منفصلان عن بعض ؛ لذا يمكننا بلوغ الحقيقة عندما ننفصل ونبتعد عن عالم المعطيات الحسية . أن قناعة أفلاطون انحصرت في أنه كلما ابتعدنا عن العالم الحسي نقترب أكثر من عالم الحقيقة ، عالم الأفكار . إن هذه الطريقة التأملية ضرورية جداً له لأنه آمن بأن العقل النظري (التفكير النظري الخالص الحدسي) لا يمكن أن يشعر باكتفاء بالمعارف الجزئية الأحادية المصادفة ؛ لهذا يبحث العقل عن علة ونشأة العالم ، هذا يعني أنه يبحث عن تفسير نهائي ضروري وعام للعالم «كإيمان» . لهذا مثلاً يكتب فنك بأن العالم الكلي هو موضوع الفلسفة الظواهرية ؛ وما يفهم تحت العالم الكلي ليس إلا فكرة العالم ، أو التحول من السؤال عن الوجود ، إلى السؤال عن المعنى . بهذا نصل إلى الحقيقة التالية وهي أن العالم الذي تعنيه المثالية ليست إلا ظاهرة العالم. العالم كظاهرة يعني أن العالم ترابط وعي . « . . .العالم الكلي في الفلسفة الظواهرية بأفراده ومعايشاتهم النفسية ؛ كل هذا تلازم (ترابط) للوعي المطلق»[٧٧] . لهذا يرى مثلاً بول ريكور أن «التحليل في الأفكار يدع الاختزال يتوحد مع مفهوم تدمير العالم ومع مفهوم نسبية العالم لإطلاق الوعي»[٧٨] .

إن هيجل مثلاً يرى كمفكر حدسي في الفكر الذهني نوعاً من الممارسة بالنسبة

77 - Husserl, E.;. Ideen. I S. 175.

78 - Paul Ricouer;. Husserl. An Analysis of his phenomenolgy. Evanston, 1967, S. 19.

للفكر التأملي . إن قوة تفكيره توجد في المعرفة الحدسية بالموضوع . في هذا الموضع يوجد مصدر الغلط في التفكير الحدسي عموماً وهيجل خاصة . في نفي أهمية التفكير الذهني يوجد (يتكون) سوء الفهم بين الوعي والموضوع . إن الفكر المثالي يطابق تماماً ما أرادته الفلسفة الصوفية في الماضي خاصة في فلسفة إيكهارت التي ترى في المعرفة الذهنية ، والتفكير الذهني إمكانية فقط من أجل الارتقاء الصوفي إلى الألوهية ، وبالتالي يكون التفكير الذهني وسيلة «لإحداث الحدس» . إننا نرى هذا الأمر واضحاً في عمل هيجل «ظاهريات الروح» وعمل هوسرل «الأفكار» وكذلك في «مذهب العلم» لفيختـه . إن آثار هذه الأفكار تبدو واضحة في التحليل المنطقي الظواهري ، وتتجلى هذه العملية على النحو التالي : إن التفكير الحدسي يبتدأ بالظاهرة لكي يصل إلى الماهية . إن الماهية نقيض العالم الحسي ، نقيض عالم الأشياء ، الذي توجد فيه بالصدفة ، الماهية تساوي المطلق ، كما وأن معرفة الماهية تطابق فلسفة المطلق ؛ أما فلسفة الماهية فإنها تطابق علم التجريد القبلي .

إن الماهية عموماً سمة ضرورية للموضوع . لهذا تطبق المثالية هذا المنهج رغم عدم وضوحه ونقائصه ، لأنها ترى فيه وضوحاً ومن دون نقائص لأنها اختبرته من البداية حتى النهاية . إن الفلسفة النظرية الخالصة تقوم على مبدأ المفهوم النظري الخالص وتهمل في الوقت ذاته المعرفة الحسية . إن المعرفة الحسية تتعين بالنسبة للفلسفة النظرية الخالصة كعلاقات زمانية ـ مكانية وكتأثير للأشياء على الوعي ، لذا إنها تضع بمكان التجربة الخارجية التجربة الباطنية والعالم الباطني . إن التجربة الباطنية تزود بمادة زمانية خالصة من دون ارتباط بالعالم ، هذا يعني من دون رباط مكاني خارج الوعي . الزمان لا يهيأ لنا مادة نظرية خالصة بل يقدم لنا مفاهيم كالاستمرارية والترابط ، . . .الخ ، التي تعمم على جميع الأشياء الموجودة في الزمان والمكان . التجربة الباطنية تهيأ روابط خالصة في الزمان وتنشأ من خلالها بداية الروح . إن الميدان الباطني هو الميدان الذي يحتوي على الفكر ويحتوي على المعرفة النظرية الخالصة . إن هذه التجربة تمثل المصدر الوحيد للمعرفة الفلسفية ، لكن الفلسفة

النظرية الخالصة تُبعد (تقصي) جميع الأفكار التي تمتلك ارتباطاً مع المعطيات الحسية ، على سبيل المثال ، التصور ، الحساسية . . .الخ . عندما يربط الفكر مع المعطيات الشعورية فإن هذا يعني أنه يتوقف (يرتبط) على الذاتية ، التي من سماتها الفردية والمحدودية . عندها لا يمكن للفكر أن يصل إلى مستوى التفكير النظري الخالص . الاعتقاد السائد أنه من دون الذاتية يمكن للإنسان أن يرتقي إلى مستوى الحياة الروحية . في هذا المستوى يمكن أن يظهر الدين الحقيقي . الدين الذي يرتبط بالمشاعر والتصورات ، دين مزيف . الإيمان الذي يرتبط بالمشاعر والذاتية لا يمكن أن يكون صورة حقيقية للدين ، إن الدين يبدو على هذه الصورة مبتذلاً . «الإيمان بالإلهي يكون ممكناً وهو أن يكون الإلهي في المؤمن . . .»(٧٩) عندما لا يكون الدين قد نُقّي بعد من قبل العقل فإنه لا يمتلك قيمة دينية . إن الإدراك الحسي يقود إلى الأحاسيس الذاتية . بينما الدين الحقيقي لا يمكن أن ينشأ على أساس المشاعر والأحاسيس بل يجب أن يكون محتوى هذا الدين منذ البداية عاما وكاملاً وأن يصير في الوقت ذاته موضوعاً ، وأن يتطور وأن ينشأ في العالم الحقيقي والقوانين . «إن عالم الله هو عالم الخير ، حيث يقدم (يعرض) هناك العقل والقانون»(٨٠) . إن إيمان العامة من الناس التي لا تستطيع أن تتخطى حدود الأحاسيس والتصورات فإن إيمانها يقوم على هذه التصورات وعلى هذه الأحاسيس ، التي لا تخدم الحقيقة ولا تخدم الله . إن مثل هذه الديانة ذات قيمة تاريخية لا غير ، ذلك لأن الدين الحقيقي ، الدين العقلي ، الدين الظواهري يحب أن يسبق المعرفة الفلسفية ، ذلك لأن التفكير النظري الخالص لا يرى في الأحاسيس ولا في التأمل الذهني قيمة ومعنى للمعرفة الحقيقية . إن هذا الطريق لا يمكن أن يقدم لنا شيئاً مهماً لأنه طريق وهمي ، لا يعرف لا نهاية ولا يؤدي إلا إلى روحانية عقيمة فارغة . إن هذه الروحانية الفارغة والعديمة المعنى تناقض الفكر الذي يوجد في الميدان الحقيقي للنفس . إن الإيمان المرتبط بالمشاعر والأحاسيس يؤدي في النهاية إلى ذاتية فردية ، في حين إن الفكر على النقيض من الأحاسيس يقود إلى

79 - Wilhelm Lütgert; die Religion des deutschen Idealismus u. ihr Ende. Gueterloh, B. III,1925, S. 51.
80 - ibid.; S. 50.

الموضوعية حتى لو كانت النفس التي يرتبط بها هذا الفكر محدودة ومتناهية ، ذلك لأنها ترتبط بالجسد إلا أن حركتها وتطورها يتمثلان (يصوران) المسار في اتجاه اللاتناهي . إن من صفات الفكر العمومية ، الضرورة ، اللامشروطية ، الحرية ، بينما تكون الروحانية المرتبطة بالأحاسيس والتصورات مصادفة ولا حرة . إنها محدودة غير مستقلة وغير ضرورية . إن الروحانية التي ترتبط بالأحاسيس والمشاعر تكون ذاتية ، لأنها تتوقف على النفس الإنسانية بينما يتخطى التفكير ميدان النفس ويسعى صوب عالم الروح . إن النفس تنتمي بسبب علاقتها بالحساسية والمشاعر إلى العالم الحيواني والمادي بينما التفكير يمثل الخاصية الوحيدة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى . وبالتالي فإن التفكير يمثل إشارة (دليل) على الأصل الإلهي للإنسان . إنه الرابطة أو وسيلة الارتباط بين الله والإنسان . الخلاصة أن هذه الفكرة في المثالية تعبر تماماً عما أراده إيكهارت في تحليله للنفس على أن تفهم طبقا لظاهرتها الزمانية ، وطبقا لماهيتها الأزلية . أي إن النفس تمتلك منظورين أو بعدين ، ظاهري (خارجي) وباطني . إن الولادة الإلهية تتحقق في الميدان العلوي ، وترتبط تحديداً بالعقل . معنى هذا أن النفس تعيش مع قواها الواطئة (الجسدية) في الزمان ومع قواها العليا (الروحية ـ الفكرية) في الأبدية .

إن العلاقة بين النفس والروح ، الفكر والحساسية تؤدي بالفلسفة المثالية إلى أن تربط كل ما هو واقعي مع النفس وأن يحمل في الجوهر الروحي ، ومن ثم يتوحد الوعي مع الحياة في ميدان الروح . عندما نتأمل هذا الوضع الجديد نجد أنفسنا كما لو أننا بقينا في ميدان النفس إلا أن هذا الوضع الجديد بصفاته الجديدة يوجد في علاقة بعالم الروح . إن الارتباط بين الفكر والحساسية في الوحدات العليا يبقي على الحدود بين الفكر الذاتي والفكر الموضوعي في الوعي البشري . إن وعي شيء معين ينتمي إلى عالم الموضوع ، أي أنه يصير موضوعاً . إن عملية وعي شيء لأن يصبح موضوعاً يطلق عليها هوسرل اسم «الدلالية "Intentionalitat" أي أننا بهذه العملية ننتج الموضوع ، ننتج الواقع ؛ هذا يدل على أن الموضوع عقلي . أي أن الدلالية وفعل الفكر هي الموضوع . ولهذا لن يكون صعباً على الفكر الحدسي أن يدرك وأن يعرف

الموضوع العقلي وأن يرتبط به . إن التفكير الحدسي المرتبط بالموضوع العقلي الذي فقد الكثير من صفاته السابقة يبقى في مجال الوعي ، وهذا الوعي ليس بشرياً ولا تجريبياً ولا متناهياً ، والتأمل الحدسي (العقلي) يجب أن يتحرر من كل ارتباط بالشروط الذاتية . إن عملية التحرر من الشروط الذاتية لا يعني تدميراً للوعي ذاته ، وإنما ارتباطاً بالموضوع لا غير . هذا يعني أن الموضوع ينقل من عالم غير حر إلى عالم حر بعيداً عن المصادفة والذاتية . إن الموضوع بهذا المعنى يصمم في الوعي من دون أن يتجه صوب الوقائع الخارجية ، لأن الوعي في هذه الحالة يشتغل (ذو صلة) بنتاجه الخاص ، يشتغل بالقبلي كموضوع للتأمل العقلي (الحدسي) . إن القبلي من تصميم الوعي ؛ وهو سابق على الموضوع ، لهذا فهو تصميم عقلي . من هذه العملية يخلق تطابق الذات والموضوع ، حيث يكون الوعي في الموضوع والموضوع في الوعي . إن الموضوع يصبح محتوى للوعي ويعبر عنه من خلال وظيفة الوعي . إن هذه البداية تبدو للوهلة الأولى كما لو أنها نشأت من عنصرين منفصلين ومختلفين ، إلا أنهما في واقع الحال واحد ، حيث أنه لا يوجد الوعي منفصلاً كلية عن الموضوع . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يفهم الوعي على أنه «وعي شيء ما» ، إلا أن وعي شيء ما ، يعني كما لدى هوسرل وهيجل ، منح هذا الشيء كينونة . أي أن الشيء كما أسلفنا نتاج الوعي ذاته ؛ هذه الحالة يطلق عليها هوسرل اسم «الدلالية» . هذا يعني أن الدلالية هي الواقع . إن هذه الحالة كما أسلفنا ، تسند الكينونة إلى الوعي (المعرفة) ، معنى ذلك أن المعرفة هي التي تخلق الكينونة والواقع ، أي أن الواقع يصنع طبقاً للأفكار .«إن مفهوم الكينونة ينشأ أولاً في الذهن بواسطة التفكير ؛ بواسطة التفكير يقول فيخته يصير الفعل المتفكر في الفيلسوف ذاته موضوعياً»[٨١] ، معنى ذلك أن التفكير والموضوع شيء واحد ، إنهما مفهومان متطابقان . إن هذه الأفكار يمكن أن ترد في صلبها إلى الفكر الصوفي الأفلاطوني الجديد (أفلوطين ، بروكلس) وإيكهارت الذين يرون أن النفس مستقر جميع الأشياء . إن الأشياء الحسية توجد في النفس كنماذج وصور بطريقة عقلية لكنها على شكل نماذج وصور بدائية . إن مصدر الكينونة

81 - Drews, A.; die. deutsche. Spekulation seit Kant, S.

والواقع يوجد في المعرفة . إن المعرفة تربط الشيء مع فكرته بالضرورة ، إن الأساس الجوهري للشيء وضع في الفكرة وصادر عنها ومن ثم ينقل إلى الإدراك الحسي . من هذا يفهم أن الفلسفة الظواهرية والفلسفة النظرية الخالصة تقر بأن الفكرة سابقة على الموضوع بمعنى أن الموضوع يصمم طبقاً للفكرة . إن الوحدة بين الوعي والموضوع تقدم للوعي محتوى موضوعيا ، هذا يعني أن الوعي «ما فوق حسي» «لامتناه» «حر» «إلهي» ، والموضوع يصبح «واعياً» «حياً» «حركياً» . لهذا ينشأ تركيب جديد ، ذاتوية موضوعية . هذا هو ما يراد به وحده الذات والموضوع .

إن الوعي الذي تتكلم عنه الفلسفة النظرية الخالصة ليس وعياً ذاتياً ، فردياً أو تجريبياً . إن مصطلحات مثل «نفسي» «إنساني» لم تعد مصطلحات حيوانية ـ بشرية بل مصطلحات إلهية ـ بشرية . أما فيما يختص بالنفسي فإنه لا يصير صفة زمانية وفردية وإنما كمذهب نفسي ما فوق فردي ، وأن لا يفهم زمانياً بل خارج الزمان . كما قلنا سابقاً ، إن المثالية الألمانية تنظر إلى النفس من وجهة نظر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وفلسفة إيكهارت الصوفيتين على أنها من جهة «روحانية ـ حيوانية» لأنها مشروطة بالجسد ، وموجودة في الزمان والمكان ، ومن ناحية أخرى «روحانية ـ إلهية» أي أنها تمتلك نشأتها وجذورها في الأبدية . إن التفكير النظري الخالص يحدد على أن الموجود الروحي يوجد (يكتشف) في النفس الإنسانية والموضوع في المعرفة . هذا يعني أن يعطي للنفس بعداً روحياً ، بمعنى أن نشأة النفس الإنسانية عن الروح ، أي أن النفس صورة ناقصة للروح ، أي أنها الروح في محدوديتها بشروط الجسد والظروف الزمانية ـ المكانية . إن المعرفة نشاط الروح ، والتصورات التي تكون الموضوع من نتاج الروح ، أي أن الموضوع من نتاج المعرفة وموجود فيها منذ الأزل في صورتها البدائية في الله ، حيث تتوحد المعرفة والموضوع . لهذا فإن الموضوع الذي تتكلم عنه المثالية الألمانية ينتمي إلى مكونات الوعي (المعرفة) ذاتها ، أي أنه تلازم (ترابط) وعي . إن هذا كما أسلفنا سابقاً يمثل عملية جعل «الموضوع المتفكر» ذاته موضوع الفكر ، وهذا الموضوع في النهاية ليس إلا «الفكر ذاته» أو «فكرة» . لهذا لا يمكن أن

يكون موضوع هذه المنهجية في التفكير سوى «معنى» Sinn إن مبدأ هوية الذات والموضوع يعني علاقة بين «التفكير» و«معناه» . إن الموضوع ـ المعنى يطلق عليه هوسرل مثلاً اسم «ماهية خالصة» "Eidos" بمعنى فكرة . إن هذه الماهية الخالصة ـ الفكرة «تمثل موضوعاً جديداً»(٨٢) يدرك حدسياً في معطى التجربة . إن الماهية الخالصة التي يتكلم عنها هوسرل تتشابه مع الكينونة التي يتكلم عنها هيجل والتي لا تتضمن تعينات معينة ، أي أنها والعدم واحد . الكينونة لا توجد مستقلة ، لا وجود خارج المعرفة ؛ إن هذه أفكاره صوفية قال بها أفلوطين وإيكهارت ، ومن ثم فيخته . إن مصدر الكينونة المعرفة ، أنهما يتطابقان (المعرفة والكينونة) في الله . أي أنه تتم عملية تعيين لا كينونة المعرفة على أنها كينونة مطلقة .

بهذا تكون الكينونة التي أساسها المعرفة جذراً لجميع الأشياء ، المكون البدائي للواقع ؛ وهي بالتالي الله . إلا أن هذه الكينونة الخالصة ليست إلا فكرة ، فالله إذن فكرة ، وليس شيئاً . الله ليس كينونة وإنما معرفة . إن هذه الكينونة الخالصة تكون مطلقة ، ذلك لأن المعرفة مطلقة . لذا أن الوصول إليها يعني سبر غور عمق الألوهية . لذا فإن الحديث عن موضوعية الفكر يعني لدى هيجل أنه يعطي هذه المفاهيم بعداً وجودياً ، كما لو أن حركتها وتطورها تمثل حركة وتطور واقع العالم ذاته ؛ كما وأن الفلسفة الظواهرية جعلت من الموجود الواقعي والمعنى المقصود (الذي يجب أن يوجد ولكنه لا يوجد) ألا وهو القبلي وجودياً ، ينظم كتموضع موجود كماهية لتأمل حدسي معطى ذاتياً . القبلي هو التموضع الموجود الذي يطابق مصطلح «فكرة ، ماهية خالصة Eidos»

لذا فإن المشكلة الأساسية التي تظهر في التفكير الحدسي ومنهجيته تنحصر في أن إدراك الموضوع يتم في إطار التفكير النظري الخالص الذي يفترض تعقل الموضوع ، الذي يفهم كمعنى . إن آنية النفس توجد في وحدة مع الموضوع المتفكر ، الذي يمثل المعنى . إن الموضوع المتفكر يتطابق مع التفكير النظري الخالص ، بهذه الطريقة

82 - Husserl, E.; Ideen I, S. 14.

يكوّنان النواة الروحية . لذا فإن عملية فصل التفكير عن الموضوع ـ المعنى يعني أننا نجعل من الفكر فارغاً وعقيماً ، لذا أن غاية التفكير النظري الخالص تكمن في الحفاظ على هذه الوحدة بين الذات والموضوع .

إن الفلسفة التي ترى في مفاهيمها المقولية نتاجاً للذهن تصور (تعرض) استنتاج الفلسفة العلمية . وعندما يكون النسق المقولي الفكري نتاج النفس ، يكون بذلك ذاتياً ، زمانياً ـ مكانياً ، حركياً ، عينياً ، أحادياً ، غير قابل للتكرار ، هذا يعني أنه قد أصبح ما فوق نفسي ، موضوعياً ، خارج الزمان ، لكن مع ذلك أن مثل هذه المفاهيم تنتمي إلى التفكير الذهني والمنطق الصوري . أما فيما يتعلق بالتفكير النظري الخالص فإنه يبحث عن حل لهذه المشكلة الوهمية التي تمس عمومية معنى قوانين المنطق الصوري والمقولات ؛ إنها تثبت (تقر) المفاهيم الأساسية مثل الهوية ، المثلنة ، التجريد . . إلخ لحل هذه المشكلة يتطلب منا وصف معانٍ وقيم جديدة ، لكي لا يكون المفهوم بعد الآن ذهنياً ، وإنما ينشأ كنتاج للحدس الذهنّي . هذه المفاهيم تنقل إلى أنساق وعلاقات جديدة ، وهو مالم تستطيع الفلسفة تحقيقه حتى يومنا هذا ، ولذا تنشأ ترابطات جديدة بين الذات والموضوع . عندما يكون التفكير واقعياً والمعنى مثالياً عندها يتضمن المفهوم كلا الخصوصيتين في ذاته . عندما يكون التفكير فردياً (شخصياً) هذا يعني إنه يرتبط بالإنسان الفرد ، وإن المعنى كلي ، فإن التفكير في هذه الحالة يحتوي على كلتا الخاصتين الأحادية والكلية في ذاته . رغم هذا التناقض في المفاهيم فإن الفلسفة النظرية الخالصة تتمسك برأيها على أن المفاهيم تتضمن في ذاتها الوضوح ولا تحتوي على أية أوهام . إن وحدة التفكير والمعنى تنتج معنى حيوياً حركياً ويتغير بذلك محتوى المفهوم . إن ما يخص منطق هذه النظرية ، فإنه يقبل على أن التفكير حركي ، إلا أنه ينكر أن يكون المعنى حركياً ومحتواه متغيراً . عندما يحتوي التفكير التأملي على الموضوع ويرتبط معه في وحدة ، فإن هذا يدل بالنسبة للمعنى على بداية العملية . إن التفكير الحدسي يغتني بمحتوى المعنى . وفي الوقت ذاته يكتسب المعنى صفات وخصائص التفكير . على الرغم من أن المعنى يحصل على

صفات وخصائص جديدة تبعده عن نشأته الأولى إلا أنه مع ذلك يحتفظ بصفاته الجوهرية ، وعندها يعيش المعنى حياة الفكر ذاته . عندما يخترق الفكر الموضوع فإن الفلسفة النظرية الخالصة تفهم هذه العملية على أنها عملية اكتشاف معان جديدة ليس إلا . إن تغير المعرفة يقود إلى تغير الموضوع ، والتغييرات تبين الموضوع كما لو أنه نمى وتطور ككائن حي ، عملية التغيير توجد في النهاية في المفاهيم الموضوعية اللازمانية ، وهذه التغيرات لا تتم في النفس المفكرة ، وإنما في المفهوم ذاته ، في المعنى ذاته . إن هوية الذات والموضوع والتغيرات الجارية في الموضوع ليست هي المشكلات الوحيدة الموجودة ، التي تهتم بها هذه الفلسفة ، وتعين المفهوم يطابق نوعاً جديداً من المقولات التي تقود إلى نتائج ميتافيزيقية .

إن المنطق يكشف من ناحية على الفارق بين الموضوع والتفكير ، إلا أنه يثبت من ناحية أخرى على أن الموضوع عملياً لا يمكن أن يتغير . إنه لا يمكن أن يبقى في الفكر على الرغم من أن المفهوم يعرض (يصور) نفسه من خلال الصفات المقولية للمعنى . كما وإن ولوج التفكير في مجالات أخرى يقبض على نشاطات نفسية ويحصل الموضوع على محتويات تأملية جديدة ، وهو ما يطلق على هوسرل مثلاً اسم «المعايشة» التي تمثل هذه النشاطات النفسية ، أو كما يقول هوسرل «المعايشة تحمل خصائص نفسية»[٨٣] . إن هيجل مثلاً لا ينكر هو الآخر هذه المشكلة ، بل إنه يجدها مهمة ، ذلك لأن التفكير غير المرتبط بالخيال (بملكة الخيال) ليس خصباً وسطحياً . إن الخيال لا يتجه صوب عالم الإدراك الحسي ، وإنما يتحرك باتجاه النماذج (الصور) اللاحسية . في الذهن فقط يوجد الواقع أولا بواسطة ملكة الخيال ، لأن ملكة الخيال تنتج الواقع . لذا يكون التفكير تأملاً باطنياً ما فوق حسي . المعنى الحقيقي للتفكير هو ملكة الخيال الإبداعية (ملكة الخيال تؤثر على عملية الفكر بطريقة ضرورية على الموضوع) .

---

83 - ibid.; S. 140.

النفس ـ الوعي ـ العالم

إن الفلسفة المثالية الألمانية تقوم على الوعي . منذ كانط يدور العالم في فلك الوعي . والإنسان تحدد مهمته بشكل ضيق جداً ، حتى ليكاد يعدم دوره تماماً . إن الإنسان بكيانه العضوي الجسدي لا يمكن التخلي عنه ، لا من أجل الإنسان نفسه ، وإنما من أجل دوره في العملية الكونية ، كونه حاملاً للوعي . إن الإنسان ضروري ، ذلك لأنه وسيلة من أجل إتمام عمليات تطور الروح ، الوعي الذي تتكلم عنه المثالية ليس إلا الإنسان وقد جرد من كيانه الجسدي وأحاسيسه وعواطفه ومشاعره . إن الروح تحقق عملية تحريرها في الإنسان . لذا أننا لا نرى فلسفة تخدم الإنسان الفرد بكيانه الفردي مع متطلباته اليومية ، باستثناء كانط الذي حاول أن يرسم ويعين معالم الحياة الأخلاقية للإنسان كما هي في حدودها المكانية ـ الزمانية . الفلسفة ليست غاية في ذاتها ، وإنما عامل مساعد من أجل إرساء دعائم العالم الأخلاقي . إن كانط لا يرى إمكانية حياة طبيعية للإنسان ، المجتمع ، الدولة من دون نظام أخلاقي . وهذا هو ما يميز فلسفته عن الفلسفات اللاحقة والتي لا ترى لها مهمة سوى اكتشاف المطلق ؛ إنها تصب في نوع من الصوفية ، التي لا يمكن أن تمثل إلا في اكتشاف الله في النفس البشرية على هيأة مفاهيم عامة مطلقة . إن الإنسان في ذاته كما تراه المثالية عديم الأهمية ، فهو بالنسبة لهيجل ليس إلا أداة في يد الروح المطلقة من أجل تحقيق أهدافها في التاريخ ، أو كما تراه الماركسية على أنه «مجموعة علاقات اجتماعية» تقوم على أساس اقتصادي ، وهو بالتالي يفهم من قبل الماركسية ليس أكثر من عضو في طبقة .

في الإطار العام يفهم الإنسان على أنه النتاج الأرقى للطبيعة ، والنفس الإنسانية تمثل أسلوباً وطريقة جديدة للكينونة ؛ إن النفس ظاهرة حقيقية للروح في الطبيعة . لذا إن المثالية وهيجل بشكل خاص يرى في التكوين (الهيأة) البشرية النموذج الأرقى

حيث تحقق الروح فيه وحده بنية (خلق) مرئية جسمانية . أما في الإنسان كنفس تُعرض بداية ظهور الباطني الذي يتميز على كل ما هو ظاهري وخارجي . لهذا يعزى للإنسان «كنموذج» للعالم صفتين أساسيتين ألا وهو أنه من ناحية كنفس ترتبط بالجسد وتحصل منه على محتواها ، وهو بالتحديد ما قصدته صوفية العصور الوسيطة بأن النفس تعيش مع قواها الواطئة في الزمان ، ومن ناحية أخرى يمكن أن تتحرر من الجسد وتكتسب بذلك معنى جديداً للتعبير عن نفسها ، وهو ما أرادته الفلسفة الصوفية في فهمها للخصوصية الثانية للنفس على أنها تعيش مع قواه السامية في الأبدية ، بمعنى أن النفس تصير هنا ما فوق فردية وموضوعية ، وهي بالتالي توسط بين الحسي والنظري الخالص ذلك لأنها تعيش في هاتين البيئتين . بما أن الإنسان كيان روحي ، وإن الإنسان ذو خصوصية مزدوجة لذا فإن «داخل الروحي يتميز مستويان لا ينفصلان عن بعض لأنهما ينتسبان الواحد للآخر . المستوى الواطئ وهو المستوى النفسي والعالي وهو الروحانية في معناها الدقيق»(٨٤) . لهذا نرى أن الروح والإنسان لا يمكن تمثلهما من دون الجسد ، والجسد في معناه الراقي يجب أن يكون الروح المتجسدة ذاتها ، وارتباط الجسد دلالياً (بالمعنى) مع الروح ، التي تبرز في ميدان الطبيعة على أنها كينونة نفسية في الظاهرة . لهذا نرى الإنسان أسير الحالة الزمانية الأرضية ، إنه مضطهد ويعاني بسبب حاجاته ومطاليبه . إنه مضطهد بالطبيعة ، إنه غارق في عالم المادة . لذا فرسالة الإنسان تتخلص في أن يرتقي إلى مملكة الأفكار ، التي تتحقق فيها روحانيته . إن بلوغ هذه الروحانية لا يمكن تحقيقها كما يصورها التفكير النظري الخالص ـ الحدسي إلا من خلال تدمير هذا الكيان الحسي ، لأن الإنسان بكيانه الحسي لا يمكن أن يبلغ عالم الفكر والحرية ، الذي تتمثله المثالية على أنه عالم الألوهية . إن الإنسان كيان زماني ـ مكاني ، إنه محصور في هذا الإطار ، وهو بالتالي ليس أكثر من جزيئة ، وخارجه يبقى الامتداد اللامتناهي . لهذا تمر جميع التجارب عبر الجسد . لذا إن العالم الذي يوجد في علاقة متبادلة مع الإنسان ليس إلا

84 - Diemer, A.; Edmund Husserl, Anton Hain K. G., 1956. S. 258.

عالم مصمم (مركب) من قبل الوعي ، معنى ذلك أنه ذاتي . هذا يعني أن الجسد أو جسد الذات المجربة هو الذي يعين (يحدد) العالم غير المستقل عنه . لهذا فإنه من الضروري لكي يكون الإنسان حراً ، ونموذجاً للعالم يقتضي بالضرورة وجود العالم التجريبي ـ الحسي كمكونات خارجية تمثل أشياء العالم الخارجي ، ووجود النفس كنسق لحالة لا عقلانية . إن الإنسان يصبح حراً ونموذجاً للعالم عندما يكون فعالاً ، مؤثرا بواسطة الدافع العقلي . لهذا ترى المثالية أن الإنسان من ناحية حر ، ويرجع هذا إلى أن العقل والروح اللذان يكوّنان ماهيته الخاصة ، ومن ناحية أخرى ليس حراً بسبب جسديته . إن هذه المعاني موجودة في الأفكار الصوفية للعصور الوسيطة التي ترجع في أصولها إلى الأفلاطونية الجديدة ، التي ترى أن العقل يمثل النواة الجوهرية للإنسان . إن عقل الإنسان مرتبط بالحساسية ، لذا إن قوة العقل تضيء من الداخل (الباطني) بشكل فعال ، ولذا فإن روح الإنسان تمثل طريقة كيفية المفهوم (Modus des Begriffs) وتكون النفس الإنسانية في كيفية المفهوم «جوهراً روحياً بسيطاً» ؛ أساس الإنسان وحياته . معنى ذلك أن فكرة النفس هي الإنسان . إنها فكرة تماثل فلسفة إيكهارت على أن النفس نشأة عن الروح والروح عن الله ، لذا يقول هيجل مثلاً أن أصل النفس الإنسانية إلهي بقدر ما يتكشف الله للإنسان في التأمل والتفكير لأن الله يؤثر واقعياً في الإنسان ويحقق ذاته من خلال الإنسان . أن يدرك الله ذاته في الإنسان يعني أن الإنسان الذي شاهد الله ـ أدرك بذلك أن الألوهية المُدركة من قبله هي طبيعته الخاصة وقد تكشفت له ؛ بمعنى أنه ليس الإنسان من عرف (أدرك) الله ، بل أن الله يدرك (يعي) نفسه في الإنسان .

إن هذه الطريقة الصوفية في فهم علاقة النفس بالإنسان وبالعالم وبالله ورفضها كانط مثلاً . إن كانط يحاول أن يقدم نقداً للمفاهيم السائدة عن طبيعة النفس على أنها «بسيطة» أو أن ينظر إليها على أنها «أنا» شخصية مفكرة ، أو «موضوعاً» للشعور الباطني . إن معرفة النفس بمعزل عن التجربة يمكن أن تستخلص من الأنا كصورة

عامة للتفكير ؛ ومن ناحية أخرى ينظر إليها على أنها «جوهر» مرتبط مباشرة بالمشاعر الخارجية ، كما وأن علم النفس هو علم في الوعي ، وإن عملية إدراك الكينونة يمكن أن تحتوي على التجربة بمعناها الواسع . في هذه الحالة على علم النفس أن يحتوي في هذا الحالة على جميع المحتويات الوضعية لعلوم الثقافة ، ويكون بذلك علم النفس كالعلوم الوضعية يبنى ويؤسس بشكل مباشر وفق مبادئها وقواعدها . إلا أن هذا لا يلغي الفارق بين هذه العلوم ، أي بين «علم النفس» من جهة «والعلوم الوضعية» من جهة أخرى على الرغم من أن كل منهما يبحث في نفس الموضوع ، لكن على المعرفة العلمية أن تعالجه على أساس أنه معطى مباشر ، بمعنى صفاته وخصائصه الموضوعية في حين أنه نفسياً كموضوع لا يمكن أن يدخل ضمن مكونات موضوع المعرفة العلمية . إن إدراك الموضوع في علم النفس لا يعود أساساً إلى أن «الأنا» مفكرة ، ذلك أنني لو أردت البحث عن خصائص وصفات الموجود المفكر «الذات المفكرة» على أن ألجأ إلى التجربة .

المعرفة في مجال التجربة تقوم على المقولات ، التي تصبح عديمة المعنى والفائدة خارج ميدان المعطيات الشعورية . وبواسطة المقولات لا يمكن الوصول إلى وحدة نظامية لظواهر الشعور الباطني . إن هذا العجز يدفع بالعقل إلى أن يستعير «مفهوم الوحدة التجريبية» للتفكير ويتمثله على أنه مفهوم ابتدائي لا مشروط ويصنع فيه «فكرة» عن مفهوم «الجوهر البسيط» اللامتغير والمرتبط مع الأشياء الواقعية ، وما يصنعه العقل في هذه الحالة ليس أكثر من الوحدة النسقية في تفسير ظواهر النفس ، واعتبار جميع التعينات معطيات للذات نفسها . بهذا تصبح جميع الأشياء الخارجية مختلفة تماماً عن «نشاط التفكير» . إن النفس في هذا الحالة لا يمكن أن ترتبط بأية قوانين تجريبية للظواهر . بهذا تصبح النفس كالشيء في ذاته من غير الممكن البرهان عليها . إلا أن العلاقة بين النفس والجسد ، أي بين عالم الأجسام وعالم الروح في «المثالية المتعالية» تبرز الفوارق المبدئية بين الشعور الخارجي والباطني .

بهذا يتميز كانط عن النزعة الصوفية للمثالية الألمانية بما فيها المسيحية التي ترد في أصولها إلى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وفلسفة العصور الوسيطة . إن غاية هذه المثالية هي اكتشاف الإلهي في الإنسان . هذا هو ما يراه فيخته مثلاً من أن أي إنسان فرد يمكن أن يصبح «أنا مطلقا» وأن يرتقي إلى جوهر الوعي . إن عملية الصعود بالإنسان إلى مستويات عليا ، كصور عليا للعالم كما يرى هيجل ليس إلا عملية بحث أساسية عن الله في الإنسان ، ذلك لأن الإنسان حامل القوة الإلهية الوحيد ؛ إن الإنسان يعرف الله لأن عملية بحث أساسية عن الله في الإنسان ، ذلك لأن الإنسان حامل القوة الإلهية الوحيدة ؛ إن الإنسان يعرف الله لأن معرفته هذه تخلق معه منذ الولادة . لهذا لا يجب أن يساوى بين الله والإنسان ، بل إنهما واحد . الاتحاد بين الإنسان والله يتم في بيئة الجوهر ؛ عملية الاتحاد تتمثل في ولادة الله في النفس كما يقول إيكهارت ، وهذه الولادة تتحدد من خلال ربط النفس بالعقل على أنه الجوهر الإلهي . معنى ذلك إن ما يربط الله والنفس مع بعض هي وحدة الجوهر الإلهي التي تستقبل فيها النفس عندما ترتقي إلى العقلي وتغادر الحياة المادية وشروطها وكذلك الحياة الفردية من دون أن تضر بمكوناتها النسبية . لهذا يقول هيجل كما قال أفلوطين بأن الموجود الحقيقي هو العقلي وما العالم الحسي إلا استنساخ له . لذا فإن كل ما يرتبط بحياة النفس الفردية والاجتماعية كما تراه المثالية يراد به العقلي أو الإلهي «الروحي هو الحقيقي»(٨٥) .
معنى ذلك أن صورة الله توجد في الإنسان (النفس البشرية) ، وعن طريقها تتم إمكانية استقبال التأثير الإلهي الشامل ؛ الروح الإنسانية صورة اللوحة البدائية الموجودة في الله . لهذا تطلب النفس البشرية الوصول إلى الصورة الأولى حيث تكون فيها جميع الأشياء واحدة ، هذا يعني أنها تصل إلى العقل البدائي (الأولي) في الله . النفس تكوّن جميع الأشياء ، أو كما يقول هوسرل النفس (الوعي) يصمم الشيء ، وبروكلس يقول أيضاً أن «النفس تكوّن جميع الأشياء» . الأشياء الحسية في النفس ما هي إلا تصويرات نموذجية بطريقة عقلية ، كما يقول هوسرل وهيجل ، إن ما يمكن أن يقال عن الشيء

85 - Hegel; Phanomenologie. des. Geistes, S. 28.

يقال عقلياً فقط . النفس عُملت من الأشياء لأنها تمتلك إمكانية معرفة الأشياء . لذا أن النفس في عملية المعرفة تعرف ذاتها حتى عندما تدرك أشياء العالم الخارجي ، ذلك لأن النظر إلى العالم الخارجي يعني كما يقول فيخته كما لو أننا نظر إلى عالمنا الباطني ، ولهذا فإن معرفة ذات هي معرفة العالم ومعرفة الله في الوقت ذاته . ولهذا فإن من يعرف نفسه فإنه يعرف جميع الإبداعات لأنها إما إبداعات حسية أو إبداعات روحية . لذا أن في الذات الباطنية تكمن المعرفة الحقيقية بالعالم وهو رأي لإيكهارت أيضاً . إن النفس تمثل في الصوفية القوة العليا لله . وعندما تُدرك (تُعقل) حالة النفس وتشكلها في الله معنى ذلك أنها تفقد كيانها الخاص والشخصي وتنحل في تيار الألوهية ، تفقد ذاتها فيه ، وتعايش بذلك وحدة ماهيتها في العالم الإلهي .

هذه العملية وإن ظهرت في أشكال شتى إلا أنها تتماثل تقريباً في جميع الفلسفات . الفارق الأساسي في عرض هذه القضايا في هذه الفلسفات يتلخص أساساً في التعبير ، والمصطلحات ، ومن ثم المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفلسفات . لكن الأمر المشترك لدى الجميع ينحصر في أن ولوج العالم العقلي مصطلح المثالية وولوج العالم الإلهي مصطلح الفلسفة المدرسية والصوفية لا يمكن أن يتحقق إلا كفاعلية وعي . إن الوصول إلى هذا العالم يمثل مرحلة تحرر الوعي (النفس) من مستواها الواطئ الدنيوي ، المادي ، الحسي عبر مراحل ومظاهر مختلفة وصولاً إلى العالم العقلي (الإلهي) . لهذا يظهر الإنسان دائماً حداً وسطاً بين العالم الحسي والعالم العقلي الإلهي ، ذلك لأنه حامل الوعي الذي تتكشف فيه ومن خلاله الكينونة الإلهية .

إن هيجل مثلاً عند عرضه علاقة الإلهي بالإنساني يطبق صيغة سبق وطبقها إيكهارت بشكل خاص عندما يقول أن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية واحدة «الإنسان الفرد هو الله الحاضر بشكل مباشر»[٨٦] . وهذه الوحدة هي التي يمكن

86 - ibid.; S. 155.

تأملها . إن ما يتميز به هيجل عن إيكهارت هو المستوى الذي توجد فيه هذه الوحدة هي الطبيعة الإنسانية المولعة والمكان الذي يتحقق فيه تأملها هو وعي ذات بشري . هذا يعني أن الإنسان بعد أن يكون قد حقق عملية التأمل وإدراك أشياء العالم الخارجي ونقلها إلى الوعي على هيأة تصورات عندها تنتفي الحاجة إلى الإنسان الفرد ، إلى الإنسان التجريبي حيث تبتدأ عملية من نوع آخر لا تتطلب بعد الآن مشاركة أعضاء الحواس التي ترتبط بالجسد ، ذلك لأن الوعي الحسي ليس إلا روحاً مباشرة عديمة الروح والإنسان يكون في هذه الحالة «روحاً غير مكتملة ، صورة عينية يسود في وجودها التحديد»(٨٧) . لذا أن الوعي المرتبط بالحالة الحسية ، أو الذي له كينونة حسية كما يرى هيجل ليس إلا «اعتقاداً» (ظناً) وليس معرفة حقيقية . معنى ذلك إن وعي ذات هذا قد انفصل عن العالم الحسي وعاد لذاته . إن عملية عودة الوعي إلى ذاته تدخل بشكل مباشر في الفهم الخالص ، أي إن عودة الوعي من الإدراك إلى ذاته يعني أنه احتوى هذا الإدراك ، يدرك جانب الإدراك على أنه خاصية له ويتعقله كما هو بذاته . بهذه العملية يكون الوعي قد احتوى وامتلك الماهية التموضعية . عندئذ يمتلك الوعي الماهية التموضعية محتوى له وليس الوعي كما هو بذاته . الوعي بقدر ما يكون ذهناً فإنه وعي ما فوق حسي أو وعي باطني للوجود التموضعي . لهذا يرى هوسرل مثلاً أن ما يوجد خارج الوعي لا يختبر ولا يجرب . وعليه فإن الوعي مشروط بالوعي في ذواتنا ، والوجود الإنساني يفهم على أنه وجود واع . إن الوعي هو الأنا . والأنا الخالص ـ المتعالي يتكشف بعد عملية الاختزال التي تُنفّذ على الأنا التجريبي ـ الشخصي ، وهذا هو رأي هوسرل ، أو كما يعبر أيضاً فيخته على أن الأنا الخالص ينشأ عن تجريد الأنا التجريبي عن كل حالاته المصادفة الحسية وتعيناته الفردية ؛ هذا يعني أن الأنا الخالص «يتجلى عند تغير الآراء من آراء ساذجة بسيطة» «الآراء الكونية الطبيعية» «إلى الآراء المتعالية»(٨٨) . الأنا في البداية كما تراه المثالية قاطبة نظرياً

87 - ibid.; S. 32.

88 - Lech Ostasz; zur Struktur des Bewusstseins u. zum Problem der Auflosung des Ich, Frankfurt 1987, S. 154.

ومعرفياً فارغاً (خال) من التراكيب الماهوية ويعين من ثم من قبل هوسرل مثلاً على أنه عيني «مركز إشعاع» أو «مركز إنارة حياة الوعي» ؛ هذه النظرة للأنا تطابق أنا فيخته وهوسرل والتي تطابق علاقات الإشعاع النفسي لإيكهارت . الأنا صورة وعي خالص وهذه الصورة محايثة للإنسان ليست مفارقة ، ولهذا فإن الأنا الشخصي بالنسبة لهوسرل تابع إلى الأنا المطلق المتعالي . الوعي لا يوجد ، في هذه الحالة ، في مادية الوجود وإنما يمثل خاصية مثالية لها ؛ وبهذا تحتوي العينية (المحسوسية) في ذاتها على الأنا المطلق . لهذا أن كل ما هو شخصي يمكن أن يرتقي إلى الأنا المطلق . إنه يتضمن الأنا المطلق في ذاته . كلما ينتمي الإنسان إلى أناه الخالصة ، فيخته ، مثل هيجل ومثل هوسرل يقدم للأنا الخالص صفات الوحدة المطلقة والانسجام مع ذاته بحيث تتوحد في الأنا جميع التعينات الأفلاطونية للواحد وللعالم العقلي ، بمعنى أن الأنا الشخصي يقصى في هذه الحالة عن طريق الوحدة ، وحدة تتحدد بمخطط الذات والموضوع والأنا الخالص يركّب طبقاً للوحدة التي تنشأ عن التلازم الخاص بين الأنا والظاهرة ، وهذه الوحدة التصميمية للأنا المتعالي المطلق هي وحدة عيانية عامة ، بحيث يحمل الأنا في ذاته وحدة شاملة ؛ والأنا الحامل لكل شيء هو الأنا المطلق ، هذا هو ما يفهمه هوسرل والذي يطابق في الوقت ذاته فهم فيخته بخصوص الأنا على أن كل شيء يوجد في الأنا ، ولا شيء خارجه . بهذه الطريقة يصير الأنا الشخصي ظاهرة الأنا المطلق . أي أن الأنا الشخصي (الإنسان) هو الدليل على وجود الأنا المطلق (الله) . ذلك لأن الأنا المطلق لا يمتلك واقعاً قائماً بذاته في الخلاف على الأنا الشخصي . الأنا يتكون في التأمل الباطني ويرتبط بذلك في فعل الوعي العيني ، معنى ذلك أن الأنا يصمم في البداية في الإدراك الذاتي (التأمل الذاتي) كما تصمم التموضعات الأخرى . إلا أن الأنا مع ذلك ليس فطرة نفسية توجد في الوجدان الإنساني وإنما يجب أن يُنتج في التفكير . الأنا نتاج حالة التفكير الحرة . وفي مفهوم التجربة الباطنية يوجد في نفس الوقت وعي ذات تجريبي لإنسان فرد وارتباط ديني مع

الله والعالم والروح الكلي . إن الأنا بالتالي هو فاعلية روحية وليس شيئاً جاهزاً بل ينتج بالتفكير . وكل ما هو واقع يفهم لا على أساس أنه شيء موضوعي واقعي وإنما يفهم على أنه موضوع معرفة للروح البشرية . كل ما يوجد في هذه الحالة يوجد من أجل الأنا ولا شيء يمكن أن يكون خارج الأنا ، بل إن كل شيء فيه . الأنا هو الواقع المنتج من الفكر (فاعلية الروح) . لذا لا مجال للشك في أن نفهم الأنا المطلق للمثالية الألمانية على أنه والله واحد ، وأحياناً يمكن أن يفهم هذا الأنا المطلق على أنه البديل لله ، أو أن تنسب إليه جميع الصفات الإلهية . الاحتمال الأخير أغلب الظن هو الأصح ، ذلك لأن الله في المسيحية إنسان ، وهو ما لا ترضى به الفلسفة المثالية لاعتقادها بأن أي إله هذا الذي يتطابق مع أشياء العالم الخارجي . وبذلك يكون الأنا جوهر جميع أفعال الوعي . الأنا كوعي هو والتفكير الخالص واحد . الأنا فكرة عقلية خالصة ، لا يمكن أن يتطابق مع أي وعي فردي تجريبي . إن الأنا المطلق ما هو إلا الوعي الخالص المنتج لذاته في الأنا التجريبي . هذا يعني أن الأنا المطلق يتألف من الأنا الخالص والأنا التجريبي . «أما الوعي الخالص فإنه بحد ذاته عملية معرفية لأنه يمثل بداية التحول من النفسي إلا الظواهري»[٨٩] ، هذا يعني أن الوعي الخالص هو التفكير المفكر بذاته والذي يصبح لنفسه موضوعاً . وهكذا ينشأ دائماً في الفلسفة المثالية الصوفية توتر بين الأنا التجريبي والأنا المطلق الذي يعاش في الوعي ، الكلام هنا عن تسامي الأفكار . بمعنى أنه على الإنسان أن يرتقي إلى مستوى الأفكار ؛ والارتفاع إلى مستوى الأفكار هو التسامي الذي يتحقق في باطنية الإنسان . بهذه الطريقة تتقد كما يقول إيكهارت «شرارة النفس» أو كما يقول هوسرل «مركز الإشعاع» . إن تسامي الفكرة يحدث في باطنية الإنسان . وعندما يمثل الأنا على أنه شرارة نفسية كما لدى إيكهارت ، أو «مركز إشعاع» كما لدى هوسرل يفهم على أنه وحدة النفس مع الله كما قال إيكهارت من قبل . وهكذا تنشأ في الفلسفة المثالية علاقة بين الأنا الخالص والأنا التجريبي بحيث يكون الأنا الخالص لا محيد عنه من أجل

89 - Husserl; Ideen I, S. 131.

ارتقاء الأنا التجريبي إلى معنى الوجود المثالي ، والأنا التجريبي هو الآخر ضروري للأنا الخالص لكي يبلغ الأنا الخالص عالم الوعي والوجود الروحي . من هنا تظهر الصعوبة الأساسية التي عانت منها المثالية ومن قبل الاتجاه الصوفي بسبب تعارض مبادئ العالم الحسي (البشري والمادي) مع عالم الروح ، حتى أن عالم الأنا المطلق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الأنا البشري . ولو نظرنا إلى طبيعة كل منهما لألفيناهما مختلفين من جميع النواحي ؛ أن الأنا التجريبي هو أنا نفسي ، وإن الوعي التام للأنا الشخصي مع جميع أفعاله وخفاياه النفسية الأخرى ليست إلا الأنا النفسي ، في حين أن الأنا الخالص لا متناه ، لأنه فاعلية لا متناهية (فاعلية روحية) ، أو لأنه هوية الذات والموضوع . لذا من الصعب تصور عملية التحول من الأنا الشخصي إلى الأنا المطلق . إن الأنا الخالص كما أسلفنا تفهمه المثالية الألمانية على أنه فاعلية روحية ، هذا يعني أنه يعي ذاته بطريقة غير طبيعية ، لأن الوعي يشترط الانعكاس . والفاعلية هي النقيض للانعكاس ، والإنعكاس لا ينسب للأنا . الفاعلية لوحدها لا تزود نفسها بتأمل معين ثابت لأنها لا متناهية . لو جاز أن ننسب الإنعكاس إلى الأنا الخالص ، بمعنى أن الأنا ينعكس على ذاته فإنه سيفقد بذلك لا تناهيه ويصبح متناهياً . بمعنى أن سصبيح لنفسه موضوعاً أي أنه يحدد ذاته ، لأن الوعي هو دائماً وعي شيء ما (موضوع) ، والموضوع متغير ، متناه ، غير ثابت . . .الخ لذا سيكتسب الأنا في هذه الحالة صفات الموضوع . إن الوعي كما تحاول أن ترسم معالمه المثالية على أنه منفصل كلية عن عالم المدركات الحسية ، عن عالم الأجسام الخارجية ، لهذا يقول هوسرل أن « الوعي ليس عنواناً «لتراكيب نفسية» ، لمحتوى متداخل ، أو أنه حزمة أو تيار «مشاعر» عديمة المعنى في ذاتها . . .إنه مصدر العقل واللاعقل ، الحق واللاحق ، الواقع والوهم . . .الخ»[٩٠] . وبذلك تكون ماهية الوعي كما يرى هوسرل خلاصة «النفس» ، «الروح» «العقل»[٩١] . إذن كما ترى المثالية أنه لا وجود لعلاقة بين ذات

90 - ibid.; S. 213.
91 - ibid.; S. 212/3.

(أنا شخصي) وموضوع (أشياء العالم الخارجي) على أنهما يوجدان الواحد مقابل الآخر . بل إن الوعي هو التفكير الخالص ، هو الأنا الخالص وهو بالتالي الأنا المطلق الذي يتضمن كل شيء في ذاته . إنه لم يعد بحاجة إلى شيء خارجه . إن التفكير الخالص كما نعلم لا يقوم على الإدراك ، وهو بالتالي متساو لدى جميع الأفراد . إن التفكير الخالص تفهمه المثالية على أنه تفكير قبلي بشكل مطلق يشرع لإدراك القوانين ؛ وهو في هذه الحالة الوجود الإلهي ، وبالعكس الوجود الإلهي ليس إلا التفكير الخالص . إذا فهم الأمر على نحو مختلف فإنه من الصعب جداً بلوغ هذه الحالة . إنه من المستحيل على الوعي البشري أن يتخطى حدود التجربة من دون أن يسقط في مغالطات العقل . وهذا هو بالتحديد ما قصده كانط . مهمة العقل كما يراها هيجل تنحصر في الكشف عن العقلي ، ويرفض مبدئياً النظر فيما لا يكون بيئة نظرية خالصة للفكر . هكذا تنكر الفلسفة المثالية الألمانية الوجود اللاعقلي ليس وجوديا وإنما معرفياً . إن التجريبي العيني في هذا الفلسفة ليس موضوعاً . إن البيئة الحسية يمكن أن ينظر إليها في حدود خضوعها للمفهوم بمعنى بمقدار تعقلها . بمعنى أننا ننقل عن العالم إلى الوعي تلك الصفات والخصائص التي وصلت إلينا عن طريق أعضاء الحواس كتصورات وأُصبحت من ضمن مكونات الوعي ذاته . لذا إن كينونة العالم الواقعي يجب أن تتطابق مع الكينونة التصميمية في الوعي . إن العالم الذي تتكلم عنه الفلسفة المثالية عامة والفلسفة الظواهرية بشكل خالص ليس إلا تصميم وعينا الخاص ، لا كوعي فردي ، وإنما كوعي عام . لذا أن العالم يوجد من أجل الأنا وفيه ، والأنا يظهر على أنه المركز النهائي الذي يحتوي على جميع الموجودات . إن الخطر يكمن في إنكار وجود البيئة اللاعقلية ، إنكار أنها تمتلك طابعاً موضوعياً واقعياً ، ذلك لأن الفلسفة المثالية لا يمكن أن تعترف إلا بما هو عقلي . إن الفلسفة النظرية الخالصة تنظر إلى «العالم بكليته بأفراده (بأشخاصه) ومعايشاتهم النفسية ، كل هذا على أنه ترابط الوعي المطلق»(٩٢) . إن اعترافها بالعقلي يقلل من أهمية العالم

92 - ibid.; 175.

اللاعقلي وقيمته الروحية . إن هذا الخطر يؤدي إلى إنكار قيمة الواقع التجريبي ـ العيني وبالتالي إلى الإهمال النظري والعملي لوجوده الذاتي وتأثيره . إن هذا يخص بنفس القوة الفلسفة الظواهرية حيث كما يقول باول ريكور أن «تحليل الاختزال في الأفكار مرتبط بشكل خطر مع مفهوم تدمير العالم ومفهوم نسبية العالم من أجل إطلاق الوعي»[٩٣] . عندما تكون كينونة العالم مشروطة بالأنا (الوعي الخالص) ، معنى ذلك أننا لو ألغينا الوعي الخالص نلغي بذلك تلقائياً العالم الواقعي . يمنح الأنا الخالص طبقاً للمثالية الظواهرية وضعاً فكرياً مركزياً على الرغم من أنه لا واقعي إلا أنه مع ذاك يجب أن يكون الضمانة الأساسية لمعنى الكينونة في العالم . معنى الكينونة من وجوه عدة وظيفة متناقضة لم يصرح عنها هوسرل ، وبالمقابل يترك هوسرل التناقض يصل إلى نفس طبيعة التناقض في الفلسفة الهيجيلية الذي يتلخص في أن الوجود الطبيعي يتوقف على وجود الروح المطلقة ، أو كما لدى فيخته «الأنا الخالص» كإنسان . وبهذا يتجلى الواحد في الكثرة وهو معنى اقتبسه هوسرل عن أفلاطون . بهذه الطريقة يصبح مشروع جعل الفلسفة علماً وتقديم (عرض) نقد جديد للعقل على أنه الميزة الجديدة للفلسفة الظواهرية المتعالية على أنه توجه نظري معرفي جديد غير صحيح . إن الفلسفة الظواهرية في هذه الحالة تواصل منهجية التفكير النظري الخالص لشيلنغ وهيجل في الطبيعة ، وبهذا تبرهن على اختلافها عن العلوم الطبيعية . إن الاختلاف يرد إلى أن الفلسفة الظواهرية تصمم الطبيعة المادية التي تتطابق مع الطبيعة عموماً «كميدان للأشياء المجردة» . عن هذا الفهم تنشأ في المثالية الألمانية نزعة مختلفة تماماً عن العلم الطبيعي . إنها تبحث الواقع بمقدار عقلانيته فقط ، وهذا العنصر العقلي هو الذي يمثل ماهية الواقع . إن كينونة العقلي كينونة مثالية ، وإن العقلي هو المثالي ، بمعنى أن «كينونة المثالي هي كينونة في الوعي ، محتوى الوعي»[٩٤] . لذا أن محتوى الوعي هو موضوع الوعي ذاته ، بمعنى الكينونة المثالية المصممة في

---

93 - Paul Ricoeur; Husserl an Analysis of his phenomenolgy, S. 19.
94 - Husserl; L. U., B. II T. I, S. 123.

الوعي ، وهذه الكينونة المثالية ليست إلا معاني ، أفكاراً . في حين أن الكينونة الواقعية ليست مجردة في الوعي ولا محتوى لها ، إنها مفارقة ؛ وما يوجد خارج الوعي كما يقول هوسرل «لا يختبر ولا يجرب» ، أي أن «الكينونة» كما يقول هيجل «تعبير عن الباطني» ، وهذه الكينونة هي بالتالي ليست إلا «فكرة تتحدد كموضوع للإدراك الباطني»[٩٥] كما يقول هوسرل ، والإدراك الباطني ليس إلا وعياً باطنياً . إن الوعي الباطني هذا كوعي عام ينشأ حدسياً . تحت هذا الشرط تكتسب الفلسفة الظواهرية للوعي معنى وجودياً . إنها فلسفة وعي المعنى المعطى ، والوعي من ناحية في هذه الحالة يكون مطلقاً ، ولا يتكون عن طريق التفسير ، أي منح معنى له . بهذه الطريقة ، طريقة التأمل الباطني يحاول هوسرل بمساعدتها أن يعين عالمه على أنه ماهيات ليست في الميدان التجريبي ، وإنما يجب أن توجد في عالم الوعي الخالص . من هذا نفهم أنه من المستحيل على التفكير أن يغادر ميدان الوعي . إنه الشيء الوحيد الموجود والممكن ، والذي يمثل موضوع الفلسفة النظرية الخالصة . إن الكينونة كما قلنا يراد بها الفكرة ، إنها ليست وجوداً واقعياً مستقلاً عن الوعي (الفكر) ، وإنما هي نتاج له ، أي أن الكينونة كما أسلفنا تنشأ عن المعرفة . كما نرى تجري عملية إقصاء العالم المادي الواقعي من ميدان المعرفة الفلسفية . إن المعرفة ليست عملية تركيب للتنوع الشعوري ، وإنما تتكون من ماهيات كلية فكرية ، إنها القبلي . إن هذا القبلي هو المعنى . إن مصدر الخطأ التي تعاني منه الفلسفة المثالية يتلخص في فهم مصطلح «معنى» إنها تفهم المعنى مرة كمحتوى ، ومرة تفهمه على أنه إقرار (تثبيت) استبطاني للكيف النفسي . إن مصطلح معنى يعني أيضاً قانون يجب أن يتحقق لكن يتم بواسطته رفع المحتوى النفسي إلى مستوى موضوعي ، أي أن يصبح موضوعياً . إن هذه النظرة العدائية للواقع التجريبي ـ العيني ترجع في الأساس إلى الدفاع عن الحقائق القبلية ، التي تعني تخطي حدود المعرفة الحسية ، «المعرفة الذهنية» . إلا أن المذهب القبلي ليس مهدداً ، لأنه لا يعتبر مفاهيم الكيفيات النفسية أحكاماً فلسفية . لكن المهمة التي

95 - ibid.; S. 127.

تراها الفلسفة المثالية هي محاولة بعث المادة الحسية ـ الواقعية حية بواسطة تراكيب فكرية لا واقعية ، بحيث تصبح المعطيات الحسية بواسطة فعل التفكير معرفة . كما أسلفنا سابقاً ، إن بعث المادة الحسية حية يعنى أنها تصبح مثالية ، فكرية ، لها جميع خصال الفكر ، من حركية ، ولا تناه ، ونقاء ، وثبات . . .الخ .

لهذا يقول هوسرل أن العالم بكليته موضوع الفلسفة الظواهرية ؛ والعالم الكلي في النهاية ليس إلا الفكرة أو الروح التي قصدها هيجل : العالم المقصود هنا هو عالم الفكرة ، عالم الروح . إن عملية إدراك العالم ذاته تتم في الكيان الروحي للإنسان على هيئة تأمل باطني . وبما أن الباطني هو الروحي وهو الفكري ، لذا فإن عملية معرفة العالم هي عملية وعي ذات للروح في العقل البشري . لهذا يمكن مطابقة الروح ، والعقل ، والعالم على أنها واحدة . إن العقل والروح في الإنسان يتجليان على هيأة وعي خالص مطلق ، والعالم هو المحتوى المطابق لهما . أي أن العالم هو الآخر ليس شيئاً مختلفاً عن الوعي ، بل أنه مكونات الوعي ، تلازم (ترابط) الوعي . إن العالم ، الإنسان ، الوعي ذات جذر ومصدر واحد . إنها واحدة لا متمايزة في الله . لذا إن المثالية ترى بأنه لا مكان للعالم الواقعي ، ولا مكان للإنسان الفرد وقدرته المعرفية في المستويات العليا ، في عالم المطلق . لذا إن الكلام في العالم السامي في المثالية الألمانية لا يدور عن شيء واقعي وإنما على فكرته فقط . إن الأفكار تتطابق لأنها من مصدر واحد لا متعينة ، إنها أفكار خالصة في الله . لذا أنه من غير الممكن فهم الإنسان والعالم بصورتهما الحسية في العالم السامي ، في الألوهية . إن في خلق العالم والإنسان بصورتهما المادية الحسية يعني انفصالها عن عالم الروح ، عن الله ، ولو أنهما كانا متوحدين مع الله . إنهما موجودان في الله منذ الأزل ليس كوجود مادي بل كفكرة . لذا فإن عالم الوعي المطلق ؛ عالم الألوهية عالم نقي ، خالص ، مطلق ، يحتوي على كل شيء في ذاته ، لا مجال فيه للتمايز والاختلاف ، لأنه لا توجد فيه التعددية والتنوع . إنه وحدة كاملة متناسقة . إن الاختلاف والتمايز والتناهي من صفات

العالم الواقعي ـ. لذا أن هذا العالم لا يمكن أن يكون محتوى للوعي الخالص ، محتوى للروح . وعندما يجري الكلام عن كينونة الواقع فإنه لا يراد بها كينونة مادية بل إنها كينونة خالصة تنشأ عن المعرفة الخالصة وتكون محتوى هذه المعرفة ، أي أنها تمثل الجانب الموضوعي من المعرفة . لذا أن العالم و الكينونة في المثالية الألمانية ، وعملية المعرفة لا تمثل علاقة ذات بموضوع ، الذات يراد بها الإنسان أو «القدرة المعرفية» ، والموضوع شيء خارج كيان الوعي ، أي عالم الأشياء الخارجية . إن المواضيع الخارجية متناهية ، متغيرة ، مواضيع زمانية ـ مكانية ، لذا أنها في واقع الحال مواضيع لا واقعية إن « المتناهي ليس هو الواقعي ، بل اللامتناهي (المطلق ـ مني) ، وبهذا يتعين الواقع لاحقاً كماهية ، كمفهوم أو كفكرة»(٩٦) .«وبذلك تكون الكينونة مفهوماً خالصا في ذاته ، والمفهوم الخالص كينونة حقيقية»(٩٧) . إن هذا يصدق على آراء هوسرل بالنسبة للعلاقة بين فعل التفكير (Noesis) ومحتوى التفكير (Noema) ، أو بعبارة أخرى الجانب الذاتي والجانب الموضوعي للوعي الخالص . هوسرل يميز في مفهوم الدلالية (Intentionalitat) بين تركيبين خاصين بالمعايشة الدلالية وترابطاتها ، أي بين فعل التفكير ومحتواه (بين الجانب الذاتي والموضوعي) ، ويصيغ «قانون ماهية ثابت» وهو أنه لا يوجد فعل فكري (ذاتي) من دون محتوى ينتمي له بشكل خاص (محتوى مطابق له) . وهذه المصطلحات الجديدة فعل التفكير ومحتوى التفكير (الجانب الذاتي للوعي ، والجانب الموضوعي للوعي) تربط وترد أساسا إلى الفاعلية الروحية ، إلى الوعي الخالص حيث يبدو فعل التفكير (الجانب الذاتي) ما هو إلا معنى معايشة ، وهذا المعنى هو في الوقت ذاته المحتوى . كما وأن هذا المحتوى ما هو إلا تراكيب معايشة غير واقعية . بمعنى أن الموضوع ـ المعنى ما هو إلا الكينونة الخالصة نتاج المعرفة الخالصة ـ نتاج الوعي الخالص ذاته . وبالتالي فإن هذه التراكيب اللاواقعية للمعايشات لا يمكن أن تختزل لأنه ليست موضوعية ولا

96 - Hegel; Wissenschaft der Logik, B. 5, T. 1, S. 164/165.
97 - ibid.; S. 57.

ترتبط «بالآراء الطبيعية» ، وبهذا يُعين هوسرل الجانب الموضوعي للوعي ، على سبيل المثال المدرك كما هو بذاته ، والمتذكر كما هو بذاته على أنهما معان ، (معان تموضعية) وبهذا يصبح الجانب الذاتي والموضوعي (الفكر والمادة) تصاميم غير ثابتة . وهو ما قصده باول ناتروب في نقده الفلسفة الظواهرية متهماً هوسرل بالنزعة النفسية . الأصح هو أن هوسرل كما أسلفنا يقف على تربة المثالية الألمانية . كل شيء يوجد في الوعي (الأنا) ومن أجل الوعي ، أو كما يقول هيجل كل شيء يوجد منذ البداية في الروح . إن هذا المعنى يزودنا بصورة انعكاسية على الكون وهو أننا نحمل فينا محتوى الوعي (وعينا) وهذا يمكننا من أن نفهم الواقع الذي تعيش فيه على أنه حيوية (نشاط) روحية . إن هذه المنهجية في التفكير تُنسب للوعي وجودا قائما بذاته ، ليس هذا فحسب ، بل أن جميع الأشياء والموجودات تتعلق مسألة وجودها بالوعي ، أي أن الموجود المادي بالنسبة للفلسفة المثالية عديمة الشأن والأهمية كوجود قائم بذاته ، بل أن الوجود الحقيقي الذي يعينه التفكير النظري الخالص ـ الحدسي هو وجود في الوعي ، أي أنه ظاهرة وعي ، ويكون محتوى الوعي ذاته ؛ وما لا يكون محتوى للوعي كما يصرح هوسرل لا يمكن أن يكون موضوعاً له .

لو نلقي نظرة بسيطة على الوعي ومفهومه في إطار حياة الإنسان الفرد ، ومن وجهة نظر علم النفس سنرى أن الأمر يختلف تماماً عن الوعي الذي تعنيه هذه المثالية . لذا أن المفاهيم التي تعنيها هذه الفلسفة مثل الإنسان ، الدولة ، النفس ، الأخلاق شيء مختلف تماماً عن ما يفهمه الآخرون تحت هذه المفاهيم . إن الإنسان ، الدولة ، كما يفهمها هيجل مثلا ، هما صور تشكلت في أثناء عملية التحرير الذاتي لله . وهذه العملية كما يصورها هيجل تُرسم وتحدد معالم الطريقة التي يرتقي بها الإنسان الحامل للقوة الإلهية الخفية إلى «الحرية المطلقة» . أما ما يفهم تحت الحرية ليس إلا «ماهية العقل ذاته»[٩٨] والذي يراد به الله . إن عملية إتمام الحرية تنجز في

98 - Georg Lasson; philosoph. Vortge. Was heisst Hegelianism? Berlin, 1916, S. 16.

الفلسفة الهيجيلية على ثلاثة مراحل : المرحلة الأولى هي «الروح الذاتية» ، والمرحلة الثانية هي «الروح الموضوعية» والمرحلة الثالثة هي «الروح المطلقة» . كل من هذه المراحل يبلغ عناصر النفس الإنسانية ؛ إنها تمثل في الوقت ذاته حالة الطاقة اللامادية الباطنية للإنسان ، إنها طاقة فكرية ـ إلهية في جوهرها ، تجريبية متناهية في ظاهرها ، يتحقق في كل واحدة من هذه المراحل مستوى واقعياً للحرية الروحية . إن هذا التقسيم لا يدلل على تمايز واختلاف جوهري في بنية هذه المستويات ، بل أن الروح الذاتية هي نفسها الروح الموضوعية ، التي يتمثل إنجازها في الحياة ، هذا الإنجاز الذي لا يمكن التخلي عنه بالنسبة للروح المطلقة . عندما نقول الروح الذاتية نعني بذلك أن الروح ذات طبيعة نفسية ـ أحادية منغلقة على ذاتها ، ومُلزمة بالمحتوى الذي يقدم لها ، لهذا لا تمتلك النفس في هذا المستوى إدراكاً لطبيعتها الروحية وعقلية المحتوى المعطى لها كظاهرة . لهذا تكمن مهمة النفس في الكشف عن طبيعتها الروحية ـ العقلية . ولذا فإن جل ما يمكن أن تصل إليه الروح الذاتية (النفس) في مسعاها هذا هي «الإرادة العقلية» وهي وحدة قادرة على خلق «القانون» «الأخلاق» «الدولة» . . .الخ . بهذا تكون الروح الذاتية قد انتصرت على فرديتها وانغلاقها الذاتي الخاص وحررت نفسها باطنياً . إن الروح الذاتية تبنت في هذه الحالة الظرف الخارجي الذي كانت أسيرة له ، وترتبط مع العالم في عملية صراع من أجل حريتها . بهذا تبتدئ الروح الذاتية حياة جديدة ليست فردية بل اجتماعية . إنها تدرك منذ الآن عما تكون عليه الروح وتبحث عن هذه الروحانية في الكينونة الأخرى ، بمعنى في الوجود غير الروحي (المادي) ـ في البشر وفي ظروف الحياة الطبيعية . إن الروح الموضوعية في وضعها الجديد هذا عليها أن تدرك ذاتها روحاً وأن تقتنع بأن ما يقدم لها روحي أيضاً . كما نرى إن التأمل الفلسفي النظري الخالص للروح الذي ترى النفس ذاتها مرتبطة من ناحية بالمستويات الدنيا الطبيعية للفكرة ومطلوب منها الانتصار على هذا الواقع في جميع ميادينه الاجتماعية والإقتصادية . . .الخ . إن هذا الواقع يُقهر بمساعدة الآخرين (البشر) أخلاقياً وسياسياً ، بمساعدة الروح التي ناضلت مع الناس الآخرين لم تذوب

في الأفراد بل أنها خلقت اتحاداً جديداً ، إنها صارت «دولة» «شعباً» يمكن له أن يخلق «فناً» و«ديانة مطلقة» وبهذا تنتهي مهمة الروح الموضوعية التي تمثلت على شكل «وعي اجتماعي» . إن دولة الأمة هو إنجازها الراقي ، وهو في الوقت ذاته إنجاز الروح المطلقة . إن ظهور الروح المطلقة يعني انفتاح ميدان المعرفة المطلقة للإنسان ، الذي تتكلم عنه المثالية الألمانية قاطبة ، إنه ميدان الوعي المطلق ، ميدان معرفة الحقيقة ، الفكرة ؛ الجوهر الإلهي الفكري كواقع وحيد نظري خالص . كما قلنا ترى المثالية العقلي على أنه هو الواقعي ، والعقل هو الواقع الوحيد موضوع التأمل الفلسفي النظري الخالص . في هذا الميدان يزعم هيجل أن الإنسان يرى الله ويرى نفسه في الله ويرى الله نفسه في الإنسان . بالطبع لا نرى نظام تدرج كهذا مثلاً في الفلسفة الظواهرية لدى هوسرل ، لكن المعنى حاضر في صور شتى ، والقاسم المشترك بين هذه الفلسفات هو إن موضوع الفلسفة لا يمكن أن يكون إلا الوعي الخالص ، العقل ، أو كما يصرح هوسرل الماهية الخالصة ، الفكرة (Eidos) ويلتقي بذلك مع نمط التفكير النظري الخالص ، هذا إذا علمنا أن الروح في تطورها ترفع الواقع وتحتويه في ذاتها من مستوياته الدنيا المرتبطة بالعالم المادي وصولاً إلى المعرفة المطلقة (الوعي المطلق) . وفي مصطلح (ماهية خالصة ، فكرة Eidos) يتبع هوسرل التفكير الهيجيلي حيث يحفظ في الماهية الخالصة (الفكرة Eidos) كل ما هو فردي (شخصي) واختباري . وبهذا تكون الفكرة ، الماهية الخالصة (Eidos) كالكينونة الهيجيلية كلاهما يمثل جذراً (أصلاً) لجميع الأشياء ، مكوناً بدائياً للواقع . إن هذه الصفات في المثالية الألمانية تنسب إلى الله .«الله هو جوهر الواقع» . الوصول إلى هذه الحالة يعني في الوقت ذاته بلوغ عمق الإلوهية .

إن مغادرة عالم الواقع ، عالم الإنسان الشخصي شرط ضروري من أجل الوصول إلى «المعرفة المطلقة» كما يقول هيجل أو «الوعي المطلق» كما يقول هوسرل ، أو الأنا المطلق كما يقول فيخته . الوصول إلى المعرفة المطلقة يمثل لدى هيجل عملية تطور تاريخية للروح من مراحل دنيا من «الوعي الطبيعي» إلى «المعرفة المطلقة» ، وهو

الطريق الذي حددت معالمه «ظاهريات الروح» «والوعي الخالص» «الوعي المطلق» ينشأ ويتكون لدى هوسرل عن طريق عملية الاختزال التي تتمثل في التحول من الآراء الطبيعية بطريقتين ، الأولى : التحول من الوقائع إلى الماهيات الخالصة العامة (Eidos) ، وحسب التعبير القديم إلى القبلي (a priori) ؛ وثانياً : التعالي ويعني التحول من الواقعي إلى اللاواقعي . بمعنى أن العملية تتحقق من خلال تحويل الوقائع إلى ماهيات ، ومن ثم التحول إلى «الظواهر المتعالية» في «الوعي الخالص» . إن عملية تحول التجريبي إلى وعي مطلق بواسطة التجريد الوجودي يقوم على نفس الغموض في طريقة تحويل الوقائع إلى ماهيات . وفيخته يصل إلى الوعي المطلق (الأنا المطلق) بنفس الطريقة . إن عملية جعل الوقائع المادية مثالية ، عملية تتم عن طريق الذهن الذي يدرك عالم الوقائع هذه كظواهر تصل إلى وعينا عن طريق الإدراك والتأمل . وعندها تكون هذه الظواهر (مواضيع التأمل) في الوعي صوراً مثالية عامة ؛ لو بقينا عند هذا المستوى من التفكير فإن جميع معارفنا ترتبط مباشرة بالمعطى الحسي . وهو بالتحديد ما قصده كانط ، ورفضته المثالية من بعده على أن المعرفة الفلسفية الحقيقية لا تقوم على التأمل الحسي ، بل تقوم على التأمل العقلي . إن العالم الحسي ، والمشاعر لا وجود لها في هذا العالم . إننا في عالم المطلق (الثابت ، اللامتغير ، الخالص ، اللامشروط ، اللامتناهي) وهذه ليست صفات لعالم الأشياء الحسية ، بل إنها صفات الفكرة ، التفكير الخالص ، صفات الروح في كليتها وشموليتها .

لو حاولنا أن ننظر إلى الوعي على أنه فعل إنساني يتحدد بفاعليته ونشاط الإنسان من أجل إدراك وفهم ما يحيط به ، فإننا بذلك نقف كما ترى المثالية ، على تربة علم النفس ؛ الوعي كما تراه المذاهب النفسية خاصية مثالية للمادة ينشأ عن العلاقة المباشرة بين الإنسان والبيئة المحيطة به ، التي يدركها عن طريق أعضاء الحواس . لذا أن كل النشاطات الإنسانية سواء كانت نظرية معرفية أم عملية ، مشاعر أم إرادة ترتبط وتدرك بالوعي . ذلك لأنه لا توجد بالنسبة للإنسان سوى تلك الأشياء التي تصل إلى

وعيه . كما وأنه من غير الممكن تمثل الوعي من دون أعضاء الحواس . ماذا لو ألغينا أعضاء الحواس من الإنسان ، يختفي عنا العالم كلية . إنه من غير الممكن أيضاً تمثل إنسان من دون أعضاء حواسه . حتى القبلي الذي تراه الفلسفة المثالية على أنه معطى ذو مضمون حدسي لا يمكن أن يفهم إلا على أنه نتاج حالة التأمل العقلي . إنه من الصعب تصور التأمل العقلي من دون مادة . أما القبلي هذا فإنه ليس إلا المفهوم الخالص عديم المادة ، معنى ذلك أنه عديم المحتوى ، أي أنه لا شيء ، لأنه في هذه الحالة نتاج الوهم والخيال والتهيؤات . لذا إن كانط يرى القبلي على أنه نتاج الطبيعة الإنسانية ، ينشأ عن تعميمات لظواهر فردية ، بالطبع ؛ المفهوم القبلي ليس ذو طبيعة حسية بل إنه مثالي . في حين أن المفهوم القبلي الذي تفهمه المثالية بعد كانط وخاصة هوسرل لا يمثل مخططاً أولياً للوقائع بواسطة التفكير بل إن الوقائع الخالصة (المطلقة) للحدس منفصلة كلية عن الوقائع التي تتطلب معرفتها سلسلة من المشاهدات . لذا أن هذه الفلسفة تنظم كل شيء تحت مفهوم الوعي الخالص ، الذي يمثل في الوقت ذاته الوجود كلية ، أي أنه هو الواقع ، وهو الوجود الحقيقي الوحيد . أما ما يسمى بالحياة اللاواعية للإنسان أو نصف الواعية ، أي ما يحققه الإنسان دون مستوى الوعي الطبيعي ، فإن هذه الحالة توجد بالنسبة للإنسان في وجهة نظر التفكير النظري الخالص . لكننا مع ذلك عندما نتكلم عن اللاوعي فإننا كما لو نتكلم عن شيء واقعي كأننا نتكلم عن مقدمة ضرورية أو حلقة ضرورية في السلسلة العامة للحياة النفسية . إن هذا سيكون من وجهة نظر الوعي المباشر مطلباً علمياً أكثر مما هو واقع . إننا بعملنا هذا نملأ تلك الفراغات التي تتولد في الوعي من حين لآخر ، كما لو أننا نفسر اللاموجود بمساعدة الوعي المدرك لذاته . وبهذا نكون قد أكدنا مصداقية فكرة وهي أن ما يوجد بالنسبة للإنسان هو ما يدركه بنفسه ، وإن ما يعيه الإنسان يجب أن يدرك كشيء واقعي ، أي كواقع ممكن . إن مثل هذا الوعي يقضي على إمكانية التعارض بين «الوعي» «وأنماط حياة الناس» وبهذا يتطابق الوعي مع الوجود كلية ، لأن كلاً من الوعي والوجود مُدرك بنفس الدرجة .

الوعي إذا مرتبط «بالأنا» فان افتراض حياة لا واعية أو نصف واعية للأنا البشرية تشخص في حياة الوعي كميزة خاصة تعني أن الوعي لا يمتلك إلا تصوراً نسبياً عن الواقع المحيط . أما تصوره عن نفسه ذاتها فإنه يتلاشى تماماً من وعي الإنسان . ومع ذلك تستمر الحياة بلا توقف . عن هذا ينتج أن النموذج (الشكل) الواطئ للوعي هو الذي يتميز عن الوعي الطبيعي الاعتيادي .

إن علم النفس يرى من الضروري افتراض حياة نصف واعية بالنسبة «للأنا» . هذا مع العلم أن الجزء الأعظم من حياة الإنسان يقضيها في حالة لا وعي أو لا شعور ، كما هو الحال في الأحلام ، وأيضاً في لحظات حياته الاعتيادية . المقصود بها لحظات الصحو ، ينظر الإنسان ولا يرى ، يستمع ولا يسمع ، وكذلك خاصية اللاوعي التي تطبع على العموم جميع النشاطات الغريزية ـ اللاعفوية (غير العفوية) للإنسان .

إن هذا الموقف يتجلى بصورة أكثر وضوحاً من خلال وجهة نظر علم النفس الاجتماعي . إن الوعي البشري بالنسبة لعلم النفس ليس مقداراً منعزلا . ولا يوجد مستقلاً وقائماً بذاته بمعزل عن التأثيرات الخارجية ، بل بالعكس ، إنه يرتبط بعدد لا يحصى من الروابط غير المرئية ، وغير المفهومة ، بحيث لا يمكن لهذه الروابط إلا أن تخمن في النهائية من خلال نتائجها . نحن نعيش فعلا ونرتبط بالعالم الاجتماعي المحيط بنا ، وندرك مباشرة مجموعة من التأثيرات التي تنطبع وتترسخ في الأنا ، بمعنى تترسخ في ذواتنا الحية ، وتصبح بمثابة أفكار ومشاعر ورغبات خاصة بنا .

على هذا الاساس إنكار المثالية الألمانية لهذه الحالة ، ذلك لأنها لا ترد الوعي إلى الحالة النفسية للإنسان ، أو أن الوعي ينشأ ويتكون بواسطة الإنسان ، بل بالعكس إنها ترى أن الوعي هو أساس الإنسان . بغياب الوعي لا وجود للإنسان ، وباعتبار الوعي حالة النفس (الروح) فإن هذا يتبين في النتيجة على أن الجسد موجود في النفس (الروح) وليس العكس ، وهذا يفهم من خلال خصوصية كل من النفس (الوعي) والجسد ، حيث ينسب للأولى صفة نقية ، عالم قائم بذاته موجود في الروح ، أي في (الله) ، أزلي ، في حين أن الجسد فان . لهذا أن التفكير النظري الخالص ـ الحدسي

يبحث عن المطلق ليس في عالم المادة الحسية بل في الروح لأن عالم المادة عديم الروح . وعندما تتكلم الفلسفة النظرية عن المادة فإنها تعني بذلك «الفكر الخالص» .

إن غاية التفكير الفلسفي تتخلص في رسم معالم الحدود الكونية التي لا يمكن أن تفهم إلا كمفاهيم (أفكار) خالصة ، لا مشروطة ، وضرورية ، ولا متناهية . إن عملية جعل الوعي التجريبي وعياً مطلقاً والوقائع ماهيات خالصة تتم من خلال عملية باطنية معقدة تعالج بواسطتها المادة الحسية بحيث ترفع من مستواها المتدني والإنسان في حساسيته إلى مستوى مثالي خالص بحيث أن «ما نسميه في الحياة أشياء يصير بالنسبة لهوسرل (والمثالية عموماً) نتاجا تصميمياً (بنائياً)»[٩٩] . وبهذا لا تصبح الذاتوية التجريبية ـ الدنيوية (الإنسان التجريبي) ظاهرة يقف خلفها المطلق ، وإنما المطلق ذاته موجود فيها .

بهذه العملية يتكون الأنا الخالص (المطلق) الذي يمثل نتاج الفاعلية الروحية للإنسان . لكن من الواضح أنه ليس كل إنسان بمقدوره الوصول إلى هذه الحالة ، وليس مطلوب من كل إنسان أن يصير وعياً مطلقاً ، لا سيما وأن الناس تتمايز بدرجة تطور قواها الروحية والفكرية . لذا فإن صيرورة الوعي التجريبي (الإنسان) وتحوله إلى وعي مطلق (لا مادي) لا يكون من نصيب كل فرد . ماذا سيفعل الإنسان في مثل هذه الحالة إذا لم يستطيع الإرتقاء إلى حالة التسامي هذه . معنى ذلك أنه يبقى أسير عالمه المحيط وماديته ، وبذلك لن يتحقق له الكشف الإلهي ، أي لن يعيش الإلهي في نفسه ، وبهذا يكون في النهاية هو والحيوان واحد ، إنسان بلا إله ، لأن طريق التفكير النظري الخالص ـ الحدسي هو الوسيلة الوحيدة لبلوغ الألوهية ، لإدراك الجوهر الإلهي ، ومن يعجز عن الوصول إلى نمط التفكير النظري الخالص ـ الحدسي لا يمكنه أن يدرك الله ، ولن يعرف عن الله شيئا . ذلك لأن عملية الإدراكات هذه تتم في المستويات العليا من تطور القوى الروحية ـ الفكرية ، وبهذا يتجلى الجوهر الإلهي من خلال المفاهيم النظرية .

---

99 - Fink, E.; Nahe u. Distanz, S. 140.

ماهية المطلق (الله) - إطلاق المفهوم

١ . واقع المفهوم

إن المراحل السابقة التي بحثناها تمثل تلك الحركة الصادرة للروح من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا السامية . إنها مظاهر تطور الوعي من حالاته البسيطة العادية كوعي فردي ، أحادي إلى وعي مطلق . إذا كان مثلاً قد حدد معالم تطور الروح من خلال صور ونماذج معينة في ظاهريات الروح بحيث وصل في النهاية إلى «المعرفة المطلقة» ، أو الطريقة التي اتبعها هوسرل في التحول من الوقائع إلى الماهيات الخالصة ، أو القبلي ومن هذا الأخير إلى الوعي الخالص الذي لا يمكن أن يكون إلا المعرفة الطلقة ذاتها لهيجل . إن ولوج عالم المعرفة المطلقة (الوعي المطلق) تكون الروح بذلك قد وصلت إلى مستوى معين من وعي ذات ومعرفة ذات ، وهذا المستوى هو ميدان التفكير النظري الخالص الحدسي . إن العملية التي يتحقق بها هذا المستوى الجديد تمثل ضرورة للروح ، ذلك لأن الروح لا يمكن أن تظهر منذ البداية كاملة ، والروح تتجلى في بداية ظهورها كما أظهرت الفلسفة المثالية لهيجل بشكل واطئ ، روح غارقة في عالم المادية ، روح لم تدرك بعد جوهرها الحقيقي . لذا فإن ميدان تشكل الروح وبلوغها الحرية المطلقة يتم في ميدان التفكير وحده . لذا إن الروح (النفس) تناضل من أجل التغلُّب على هذه الحالة غير الروحية ، التغلب على الاغتراب ، وصراع الروح ضد المادة كما أسلفنا لا يعني موقفاً سلبياً محضاً ينحصر في إقصاء عالم المادة من عالم الروح ، بل هي محاولة استيعاب هذا العالم ورفعه إلى مستوى الروحي ، أي إلى المستوى العقلي . إن عملية صراع الفكر ضد المادة وضد عالم المعطيات الحسية هو عملية احتواء ومثلنة معطيات الإدراك الحسي بحيث تدخل في عالم الروح . لهذا تبدو عملية المعرفة في الفلسفة النظرية الخالصة ليست عملية وعي فردية لأشياء العالم الخارجي ؛ بل أن العملية من البداية حتى النهاية تمثل عملية تطور الفكر ذاته . طالما أن الروح (الفكر) مازالت لم تبلغ بعد مستوى التفكير

النظري الخالص الحدسي فإنها تبقى روحاً مغتربة ، لم تعي بعد جوهرها الخاص ، ويبدو له الموضوع عنصراً غريباً يختلف عنها كلية ، ذلك لأن الموضوع يراه الفكر في هذا المستوى من طبيعة أخرى تماماً ؛ إنه من طبيعة مادية في حين أن الفكر ذو طبيعة مثالية . لذا لا يمكن للفكر (الروح) أن يتعرف على ذاته في الموضوع . بهذا تحتاج الروح إلى هذا السلسلة من العمليات التي تتم بواسطتها معالجة المادة الحسية من أجل رفعها إلى مستوى الروحي ـ العقلي .

إن الروح تحقق غايتها هذه عندما تكتشف أن الموضوع الذي تبحث فيه يمثل الروح ذاتها ، إنه هو الروح ذاتها . إن الموضوع لم يعد غريباً ميتاً ومتغيراً بل من طبيعة مثالية ، لا متغير ، لا متناه . . . الخ . إن هذه الحالة تتكشف للإنسان عندما يلج الميدان النظري الخالص ، الميدان الذي يكشف عن نظام جديد تماماً للحياة والعلاقات ، الحياة الموضوعية تتراجع في الميدان النظري الخالص ، لكن العالم النفسي للإنسان في هذه الحالة لا يفقد وجوده . إن النفس في هذا المستوى تكتشف ضمن حدودها الخاصة مجالاً جديداً غنياً من المحتوى والمعاني يحقق لها إمكانية التحرر من قيود ضيق الأفق (الفكر) الشخصي للذاتوية العادية ، وتكرس النفس نفسها بذلك إلى حياة حقيقية للموضوع الموضوعي . في هذا تشعر النفس بأنها تحقق تحريراً حقيقياً من ذاتها وتقتنع من ثم بأن الفكر النظري الخالص يقدم لها ثروة حقيقية . إنها ضحت بنفسها ، وبعملية التضحية هذه ينكشف ميدان التفكير النظري الخالص الحدسي الذي يكشف للإنسان سعادة الانعتاق والتحرر . أما فيما يخص مشاركة وتفاعل الإنسان في عملية الولادة الروحية الجديدة بحيث تحصل النفس على ما ضحت به (فقدته) بصورة أبهى وأجمل بحيث تصل بالتالي إلى كمال سامي . أن هذه العملية هي عملية بلوغ الوعي المطلق (المعرفة المطلقة) التي تتكشف في المثالية الألمانية في نظرية مثلنة وواقعية المفهوم ، كان هيجل وكذلك هوسرل يفهمان «التفكير» و«المثلنة» على نحو مختلف تماما عن الفهم المنطقي لهذين المفهومين . الفهم المنطقي يزعم صيرورة «المتفكر (المعقول) الخالص» للمعنى المنطقي ولا واقعيته (يقصد بذلك

تجريبياً وميتافيزيقياً) وهو ما لا يمثل آراء التفكير النظري الخالص ، لهذا ترفض المثالية باستثناء كانط الآراء الصورية الذهنية .

إن التفكير النظري الخالص هو تفكير مثالي بقدر ما ينتمي إلى العالم النفسي الباطني ، وبالقدر الذي يصبح فيه الوسط الباطني عنصراً موحداً لبيان التفكير . «انطلاقاً من وجهة النظر هذه يصبح كل ما هو نفسي - ذاتي مثالياً» وهذا يشمل التصورات ، المشاعر ، الذاكرة ، الإحساس وحتى التفكير . وعندما يعين النفسي على أنه «مثالي» عندها يجب أن يُعترف بأن التفكير الذهني والصوري على أنه مثالي أيضاً . إن في هذا الفهم الغريب للمثلنة لا يخلق الإمكانية فقط بل النزعة الخفية في اعتبار الوسط النفسي معطى مباشر وكأنه شيء أصلي متميز عن الأشياء الخارجية ؛ بمعنى أن الوسط النفسي يجب أن يعامل على أنه وسط أفضل وأكبر . أما المثالي الباطني فإنه طبقاً لهذا الفهم يظهر على أنه أكثر واقعية بالمقارنة مع واقعية الشيء الخارجي . بهذه بطريقة يحقق التفكير الفلسفي انتقالاً غريباً وجودياً . إن المثالي عُيّن على أنه أصلي «نفسي» فقط «لا وجود له خارجياً» وبالتالي ليس «واقعياً» ، بهذا يعاد ترتيب وتغيير الموضوع كلية . نحن نمتلك الآن «مثلنتين» و «واقعين» «الباطني» («العالم المثالي») الذي تقر واقعيته في المثالية ، والخارجي «العالم الواقعي» الذي ينكر ويُنقّص من شأنه «كمثالي» ، هذا يعني أن العالم الخارجي هو موضوع التجربة الخارجية ، الذي اعتبره المفكرون السابقون على المثالية الألمانية الواقع الوحيد المعطى ، وعلى أنه الواقع الحقيقي الأصلي . في حين أن المثالية ترى أن ما ينقص هذا العالم في الحقيقة هو الواقع والموضوعية . الأشياء الخارجية «ظواهرية ذاتية» وبذلك تكون الأوضاع الباطنية المعطاة للنفس ليست مثالية فقط بل حقيقية وواقعية أصلية .

إن الوجود المثالي لدى كانط مثلاً هو وجود لا غير يتوسع داخل مجال التصورات أو ضمن حدود بيئته الخاصة . بهذا تبتدئ المقولات التي مرت في تاريخ التفكير في تغيرات متنوعة كي تكشف عن معناها البشري العميق . الأفلاطونية الجديدة وضعت المقولات في الميدان النظري الميتافيزيقي وإيكهارت كتلميذ للأفلاطونية الجديدة

أقحم المقولات في مشكلة واقع المفاهيم المطلقة . بعد هذا يصبح هذا التفكير الذي أرست دعائمه الفلسفات الصوفية للأفلاطونية الجديدة وفلسفة إيكهارت ميلاً تقليدياً في الفلسفة المثالية من أجل البحث عن الواقع اللامشروط والحقيقي الذي يحرز من التجربة الباطنية . هذا يعني أن «المثالي» لا يصير مصدراً للواقع فحسب ، لا بل إنه هو ذاته الواقع المطلق . إن الفلسفة الكانطية تتكلم عن الواقع الموضوعي المرتبط بالأحاسيس ، أما ما يسمى بالواقع المطلق فإنها تقصيه كلية . إن الواقع المطلق هو ميدان المضاربة ، الذي يصوره التفكير النظري الخالص على أنه نتاج حالة التأملات العقلية . إن التأمل العقلي هو الآخر لا تقبله الفلسفة النقدية ، لأن التأمل من دون مادة حسية ، ليس إلا نتاجاً للخيال والاستحضارات الذهنية . إن الواقع الذي تتكلم عنه الفلسفة النقدية هو واقع مشروط بمدركاتنا الشعورية ، أنه الواقع الناشئ من جراء الإدراك الحسي ، إنه عالم نسبي ذو طبيعة حسية . أما الواقع المطلق فإنه لا يمتلك طبيعة حسية ، حتى إن الفلسفة المثالية تبحث في الواقع المطلق حيث لا توجد إمكانية لمعرفته . وهذا البحث يوجب الفلسفة في الابتعاد عن المجال الحسي من أجل أن تتم عملية التركيز على العنصر الباطني الخالص ، على المثلنة المباشرة والحرة . كما أسلفنا إن هذه العملية تمثل في المثالية النظرية الخالصة الحدسية إقحام للعنصر الحسي بشكل دائم ومستمر في الباطني ، «إن المحتوى الحدسي يدرك المادة كاملة فيما يختص بالفعل الاختزالي للتأمل الخالص»(١٠٠) .

إن المثالية الألمانية تتبع في هذا طريق الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة حيث أنها ترى أن عالم الحقيقة يقع في الجهة الأخرى من عالم الأشياء المادية . إن عملية الابتعاد عن العالم المادي تُعد وتهيأ في الوقت ذاته التربة للبحث عن طريق جديدة من أجل ولوج عالم العقل والروح . إن عالم العقل والروح يبقى لدى كانط عالم بعيد المنال ، مثال لا يمكن أن يتحقق ، لأن أدوات الذهن تفعل وتؤثر في حدود التجربة ، أما العالم العقلي ، عالم «الشيء في ذاته» فإنه ذو قانونية وخصوصية مختلفة تماماً عن

100 - Husserl;. L. U., B. II, T. 2, S. 88.

عالم التصورات الذهنية . إن هذا العالم منفصل كلية عن عالم المدركات الشعورية التي تمثل مادة المفاهيم . لذا إن كانط وفق وجهة نظر الفلسفة النظرية الخالصة والحدسية يقف عند حدود التأمل الخالص ، عند حدود «التفكير» عند حدود «الأفكار» . في حين إن فيخته يرى أنه من الواجب النظر إلى الشيء في ذاته على أنه تعين لذاته لا واع للذات ويحاول أن يفهم الشيء في ذاته ، المطلق روحياً وأن ينقله إلى عمق الذات ؛ كل هذه المعاني لا ترضي هيجل ولا المثالية قاطبة . إن التفكير النظري الخالص الحدسي لا يعرف بعد الأنا موضوعاً منفصلاً عنه . إن موضوع الفلسفة هو التفكير المفكر بذاته ، أي أن التفكير يصبح لذاته موضوعاً وليست مواضيع العالم الخارجي . موضوع المعرفة والتفكير ذو طبيعة حسية كان هذا لدى كانط فقط ، لكن هذا الموضوع لا يقصي العالم المادي من ميدان الفلسفة النظرية عموماً . عندما تتكلم الفلسفة عن موضوع مادي ، كما تفهمه المثالية النظرية الحدسية الخالصة ، يعني ذلك بأننا لم نلج بعد عالم الفلسفة الحقيقية ، لم نلج عالم الروح ، عالم العقل . إن الفلسفة الهيجيلية مثلاً كما في «ظاهريات الروح» تبتدئ بمستويات دنيا ، تبتدأ بالوعي الطبيعي ، الوعي الفردي المرتبط بأشياء العالم الخارجي ؛ الوعي يدرك هذا العالم ، أي أنه ينقله إليه على هيئة إدراكات وتصورات . بهذه العملية يكون العالم الخارجي قد تحول إلى عالم من المشاعر والتصورات وأصبح ضمن مكونات الوعي ذاته بصورة مجردة . لقد بينا هذا في فصل «الصوري ـ المجرد» . لذا إن الفلسفة الحقيقية تبتدئ بالمعرفة المطلقة ، المعرفة التي تحتوي على كل شيء . إن هذه المعرفة المطلقة هي العلم ذاته ، المقصود بالعلم الروح ، العقل ، الله . إن المعرفة المطلقة تمثل معرفة متجانسة لا متمايزة تحتوي على كل شيء في ذاتها ، لأنها صادرة عن الله . إنها معرفة ترتبط بالله بشكل مباشر . إن المعرفة هي الواقع ، والواقع مطلق ذلك لأن المعرفة مطلقة . لهذا ترى الفلسفة أن التفكير النظري الخالص هو قوة مثالية ، وهذه القوة المثالية طبقاً لماهيتها عقلية ـ حدسية تخلق الواقع في تعينها الذاتي المطلق والإبداعي . إن هذه القوة المثالية ، وإن ظهرت في ذاتوية فردية ، إلا أن هذه القوة

المثالية ليست ذاتية ـ بشرية ، وإنما ذاتية ـ موضوعية . كما وأن الموضوع المطلق المعين لذاته ليس إلا الألوهية .

إن الفلسفة النظرية الخالص الحدسية تكافح بوسائل شتى عالم المدركات الشعورية ظناً منها بأنها في عملها هذا تصل إلى عالم الألوهية (عالم الروح والعقل) . لذا نرى أن هذه الفلسفة عندما تتكلم عن عالم الأشياء الخارجية لا تفهم فيه سوى عالم التجريد عالم «الهذا» و«الهنا» و «الآن» . إنه عالم مجرد غير ثابت ولا متعين . إن «الهذا» يمكن أن يكون كل شيء . . بيتاً ، شجرة ، إنساناً ، حيواناً . . .الخ . كما وأن الأحاسيس الناشئة عن مواضيع كهذه هي الأخرى حركية ، معقدة ، لا متعينة من الصعب أن تستخلص منها مبادئ يقينية ثابتة ضرورية ولا مشروطة . لذا إن مرحلة الاتصال في هذا العالم تمثل مرحلة إعداد هذا العالم وتحويله إلى مفاهيم وتصورات عامة . هذه المفاهيم والتصورات علامات ورموز لهذا العالم المادي . إن العالم المادي هذا يرفع إلى مستوى المثالي أي أنه يصبح باطنياً «مضادا للخارجي» ، أو أنه «روحي ـ نفسي» مضاد للمادي . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يحاول دائماً أن يبعد المفاهيم الذهنية ـ الصورية عن المحتوى التموضعي المعقول (المتفكر) . لذا إن التفكير يفقد هذا الواقع ويبقى يتحرك في فراغ لا واقعي . إن التفكير النظري الخالص الحدسي لا يعني هذا الفهم . إن هذا التفكير يفهم المادة الحسية (الواقع الحسي) ليس مثالياً ، ذلك لأن هذا الواقع الحسي لا يركب من التفكير ، وإن المثلنة الذهنية ليست واقعية ، هذا يعني إنها انفصلت عن الموضوع وعن التأمل ، لهذا إنها لا تماثل المثلنة النظرية الخالص . الواقع العيني ـ التجريبي ما إذا كان الإنسان يفهم تحته «عالم الظواهر الخارجية» ، أو عالم مشاعرنا الخاصة على أنه العالم الحسي باطنياً فإن هذا العالم يفتقر إلى المثلنة النظرية الخالص ؛ إن المثلنة المجردة الصورية رديئة لأنها تفتقر إلى الواقع النظري الخالص . إن الواقع النظري الخالص هو الواقع المطلوب للفلسفة لأنه مثالي ، ذاتي ، فكري ، ولهذا فإنه عام ، ومجرد ، واقعي ، موضوعي ، تأملي ، وهو بالتالي «أحادي» و«عيني» ، كل هذه الخصائص والصفات تطابق صفات

وخصائص التفكير النظري الخالص . إن الواقع الحقيقي الذي تطالب به الفلسفة المثالية هو واقع موضوعي تأملي إلا أنه في الوقت ذاته ليس زمانياً . إن الواقع هذا يعيش في عناصر الفكر ، أنه تلازم أو ترابط الوعي ، ومع ذلك فإنه يصمم في الوعي المطلق . لذا إن مثلنة الواقع الموضوعي ، واقع المعطيات الحسية يعني أنه يرفع إلى مستوى روحي - نفسي وفكري ، ومثلنة الواقع الموضوعي تعني مثلنة حقيقية ذاتية ؛ إنها مثلنة ما فوق حسية ، تتعين منطقياً بشكل مجرد وعام . إنها مثلنة لا تنفصل عن الموضوع بل إنها تحتويه في ذاتها ، كعنصر مكون لها ، ويمثل في الوقت ذاته محتواها ، وبه تكتسب المثلنة واقعيتها وحيويتها . إنها هي الكينونة ذاتها . خلاصة القول إن الفلسفة المثالية تسلّم بأن التفكير التموضعي - المنطقي هو الواقع الميتافيزيقي . إن الواقع الذي يتكلم عنه التفكير النظري الخالص الحدسي هو واقع تموضعي ، وإن «التموضعي هو المعاش باطنياً في الإدراك الإنعكاسي»(١٠١) . وبذلك عندما تتكلم المثالية عن واقع التفكير فإن علينا أن نعرف أن الواقع والتفكير متطابقان ، لأن التفكير النظري الخالص الحدسي ليس هو التفكير الذهني المجرد بل إنه الخلط النظري للتفكير والمعنى . إن الواقع الذي تتكلم عنه الفلسفة المثالية الألمانية ليس هو الواقع التجريبي الحسي ، وإنما هو واقع ما فوق حسي ، إنه واقع ميتافيزيقي مطلق للموضوع المنطقي المنظور . إن الواقع التموضعي هو واقع مصمم في الوعي المطلق ، أي إنه فكرة ، كينونة . الكينونة حسب كانط ليست محمولاً واقعياً . «الكينونة ليست في المواضيع وليست جزءاً من الموضوع أو حالة ثابتة له . . إنها تنشأ عن حالة أفعال نفسية محددة وأيضاً في مجال المعنى الباطني»(١٠٢) . إن الكينونة لا يمكن أن تكون إلا مجموعة تعينات عقلية تصاغ بالتالي طبقاً للمعرفة ؛ إنها تصميم الروح ذاتها . إن الكينونة تظهر لدى هيجل مثلاً عندما تصل الروح (الوعي) إلى مستوى المعرفة المطلقة الفصل الذي تختتم به «ظاهريات الروح» ، ويصمم طبقاً للمعرفة المطلقة الموضوع الذي يبتدئ به علم المنطق ألا وهو الكينونة . لذا إن

101 - ibid.; S. 119.
102 - ibid.; S. 137.

الكينونة نتاج المعرفة المطلقة ، ويجب أن تكون بالتالي مطلقة لأنها تطابق المعرفة ، وإنهما منذ الأزل في الله واحدة . لذا إن الكينونة في «علم المنطق» الهيجيلي هي فكر . الكينونة مطلقة ، ذلك أنها تمثل بالتالي الواقع المطلق الذي لا شأن له بالتأكيد مع الواقع التجريبي العيني ؛ إن الفكر المثالي يعيش في بيئة روحية ، ويتجاهل بالتالي الواقع التجريبي الحسي ونسبيته . لهذا ترى المثالية أن الواقع المطلق (الفكرة ، الكينونة ، المعرفة المطلقة) هو الموضوع الأصلي والحقيقي للفلسفة في حين أن الواقع التجريبي ـ الحسي يلغي ويقلل من شأنه ، ذلك لأن الفلسفة المثالية ترى أن موضوعها الفكر وليس المادة . إن الكينونة هي كينونة جوهرية أساسية في المعنى الصارم لهذه الكلمة وما يفتقر إلى الكينونة الجوهرية هو «العدم» . لذا تظهر مثلاً لدى هيجل سمة الجوهري المطلق في مفهوم الكينونة . إن الكينونة ، الماهية التي أسس عليها إيكهارت مبدأ التطابق تمثل مصطلحاً عاماً وبالتالي فاعلية مثالية للواحد ، للحقيقي وللخير وليست معطى حسياً ، وهو ما تفهمه المثالية وتدعو إليه ، إن الواقع المطلق الذي تراه المثالية على أنه موضوع الفلسفة الحقيقية يمثل وحدة الكينونة والوعي معاً . إن هذه الكينونة ترمز إلى الجوهر الذي يمثل ذلك الكل المكتف بذاته والذي لا يمكن أن ينشأ عن كينونة أو جوهر آخر مماثل له ، إنه علة ذاته ، ويبقى متوحداً مع ذاته ومستقلاً . إن الواقع الجوهري ، الكينونة المطلقة يحتوي على كل شيء في ذاته ، إن هذه الكينونة أو الماهيات الخالصة (Eidos) ليست نتاج عملية تركيب لمعطيات الشعور ، بل إنها تظهر هكذا بذاتها مطلقة عامة ، لا مشروطة . وبما إنها هي والوعي واحدة ، لأنها نتاج تطور العقل (الروح ذاتها) ، وبذلك تحتوي على جميع صفات وخصائص الوعي المطلق (العقل) . أما العالم الغريب الذي اصطدم به الوعي في البداية ، عالم ، المدركات الشعورية ، فإن عملية عميقة في الروح تقوم بتحويل الأشياء وهذا التحويل لا يتحدد بأجزاء منفردة وإنما يستوعب الشيء في شمولية ماهيته . إن الأشياء الواطئة (الحسية) في ذاتها ولذاتها لا عقلية ، وهذا يعني من دون كيفيات عقلية ، إلا أنها بحكم طاقة العقل الإبداعية كما يدعي التفكير النظري

الخالص الحدسي تتم عملية رفع هذه المادة اللاعقلية إلى مستوى عقلي وتطلق الفلسفة الصوفية للعصور الوسيطة على هذه العملية على أن الأشياء الواطئة تغطُس (تنغمر) في إشعاع النور الإلهي وآنئذ يبرز طابعها العقلي. إن التفكير النظري الخالص الحدسي هو الجوهر ذاته. إن التفكير الخالص هو الجوهر الوحيد الحقيقي الموجود، والأشياء تكتسب أهمية وقيمة بقدر ما تندرج تحت هذا التفكير وتصبح بالتالي عنصراً مكوناً له، أي إن الشيء الذي تتكلم عنه الفلسفة المثالية لا يمكن أن يكون إلا الفكرة، أو القبلي ذو الطبيعة المثالية ـ الفكرية الكامل، الخالص، اللامشروط، والذي يمثل في الوقت ذاته كينونة حرة، جوهراً مطلقاً.

عن هذا تنتج وتتكشف ماهية تطابق التفكير والواقع، أي أن الواقع الحقيقي هو التفكير النظري الخالص الحدسي. ماهية التفكير النظري الخالص هي الكينونة وصفاتها الأساسية. بهذا يتجلى التفكير أو «المفهوم» على أنه عنصر فعال يحتوي على الماهية الجوهرية «المفهوم هو ماهية الأشياء»(١٠٣)؛ إن «المفهوم» يخلق ذاته بذاته. أفكار الخلق ليست إبداعاً وإنما هي عديمة النشأة، لأن الأصل لا ينشأ عن أصل آخر، بل إنه علة ذاته. بهذا تتطابق خصائص الكينونة والتفكير وعن هذا ينشأ أن الواقع المطلق الذي تتكلم عنه المثالية الألمانية ليس إلا التفكير النظري الخالص الحدسي وأن الكينونة الجوهرية ليست إلا التفكير ذاته. لهذا إن ما يكون واقعيا يجب أن يكون بالضرورة فكراً، لأن الفكر هو الواقع الحقيقي الوحيد الموجود. إن التفكير النظري الخالص الحدسي، أو العقل هو القدرة على إنتاج الأفكار، وهذه الأفكار تمثل العالم العقلي وتشارك أيضاً في أزليته وعدم حدوثه. العقل يمتلك واقعاً مطلقاً. إن التفكير والكينونة متطابقان. إن المعقول بما أنه معقول فإنه يحتوي في ذاته على الكينونة. في الروحي (العقلي) يكون التفكير والكينونة واحداً، أو كما تعكس هذه الفكرة فلسفة العصور الوسيطة الصوفية التي ترى أن الروحي يحمل طابع الكينونة. إن المفهوم «التفكير» هو الموجود؛ المفاهيم تمتلك تركيباً متغيراً؛ إن هذه البناءات التركيبية لا

---

103 - Lütgert, W.; die Religion d. deutschen Idealismus u. ihr Ende, S. 53.

يمكن أن توجد في المفاهيم ذاتها والمعايشات لا يمكن أن تكون ذات طبيعة فردية ، بل يبرز فيها في الغالب كما يعلّم تاريخ الروح إرادة وإحساس شعوب كاملة وعصور ممثلة في الظواهر . المفاهيم تبرهن (تدل) على نفسها ليس هناك حيث يتطور فيها المضمون المنطقي لوحده ، وإنما تخدم لهذا الغرض إلى نقل مضمون الواقع البسيط والمتنوع إلى التعبير . لا توجد الكثير من الوسائل التي يمكن بمساعدتها بناء «القبلي - الحيوي - الانفعالي» في نسق فلسفي سوى المفهوم الفلسفي . المفهوم هو الواقع الحقيقي الموجود ، والمفاهيم الفلسفية كما يرى ايكهارت تسمح بأن تُلّم بشكل واضح على إمكانية تحقيق القرار الكوني التأملي العيني لأساليب لا مفهومية . هذا الإقرار يوجد في الاستحضار الذهني الشامل للقيم المفارقة في ميدان الموجود البشري ، أي أنه استحضار ذهني شمولي للقيم المفارقة في ميدان الوجود البشري . طريقة التفكير التي ترى في العقل على الطريقة الأفلاطونية الجديدة تموضعاً توزع فيوضه على مستويات أحادية منفردة لنظام الكينونة وهذا بالنسبة للإنسان المعاصر ، الإنسان الذي ألف طريقة التفكير المثالية سحب وظائف المعرفة قبل كل شيء في إطار علاقة الذات والموضوع . وبالمثل يُبحث في هذا الميدان عن المعرفة العقلية كقاعدة للمقارنة المثالية - الصوفية ، بعبارة أخرى إن الفلسفة المعاصرة كما يقول كارل يؤل «علم الروح ذاته . . .علم يعمل من الذات موضوعاً»(١٠٤) ، كما وأن «الفلسفات تبحث على أساس للمعرفة من العقل أو من«المافوق الفردي الخالص» من «الوعي المطلق» من «الوعي عموماً»(١٠٥) ، معنى هذه الكلمات نجدها في أفكار الفلاسفة الصوفيين للعصور الوسيطة وخاصة إيكهارت حيث أن نظريته في المعرفة العقلية ، أو نظرية العقل تنسجم مع مجالات واسعة بالتحديد ولادة الله في النفس ؛ الولادة التي تنتسب إلى القدرة المعرفية البشرية . إن هذه الولادة تتطلب ظاهرة والظاهرة تتعين هنا كتأمل أو حدس . إن العقل الذي ترى فيه الفلسفة المثالية قدرة على الإبداع والخلق فإن ما يتحقق بالتالي هو العقل ذاته الذي يبرز كطاقة وقوة فعالة كونية ، وهو نفس

---

104 - Karl Joël; die philosophische. Kriese der Gegenwart, Leipzig, 1914, S. 6.
105 - Husserl; Ideen I,. S. 170.

المعنى الذي تراه الفلسفة الصوفية لإيكهارت في تقسيم العقل إلى فطرة للتفكير وهذه الفطرة تكون مادة التفكير ذاتها ، وإلى قوة فعالة تدفعه إلى التحقق . إن الصوفي يشعر ببريق المفهوم البسيط مقابل كثرة تمثلاته الخارجية في التفكير البشري كواقعة تركيبية . والمفهوم ذاته ككل غير مشتق لا يجوز تركيبه من المعطيات الحسية «المفاهيم الدقيقة تمتلك ترابطاتها في الماهية التي تمتلك خصوصية الأفكار بالمعنى الكانطي»[١٠٦] . لهذا ترى المثالية أن اللاعقلي لا حقيقة له ، وإن ما لا يفهم هو اللاشيء . إن هذا يعني بالنسبة للمثالية الألمانية إن ما لا يمكن تحويله من المعطيات الحسية إلى مفاهيم مثالية ، لا يعني الفلسفة شيئاً ، إنه العدم . إن المفهوم يجب أن يكون بذاته فكرة عامة عقلية ، وليس مُهماً أن ينتسب المفهوم إلى عالم الأشياء الموضوعية أم لا . إن المفهوم يحمل وضوحه في ذاته ، إنه لا يحتاج إلى شيء خارجه ، لأنه هو الواقع الوحيد الموجود والحقيقي ؛ أنه يبرهن على ذاته من ذاته . إن المفهوم هنا يتجلى كواحدة من خصوصيات (إبداعات) العقل ذاته . إن التفهم «يعني ما احتفظ به من المفهوم» ، وما فهمه العقل هو الذي يكون ماهية التفكير النظري الخالص ، لأن التفكير النظري الخالص هو المفهوم وهو الواقع الوحيد المطلق عموما . ولهذا يقول هيجل إن كل ما هو واقعي ، وبقدر ما يكون حقيقياً يكون فكرة ، ويمتلك حقيقة بواسطة قوة الفكر (العقل) ذاتها وحدها . كل هذا في المثالية الهيجيلية وفي الفلسفة الظواهرية لدى هوسرل يقود إلى مبدأ أساسي ألا وهو تطابق التفكير النظري الخالص الحدسي والواقع المطلق «الكينونة» . إن النظر إلى التفكير النظري الخالص الحدسي كمفهوم يصبح عندها المفهوم ليس الواقع فحسب وإنما يكون مبدأ الواقع الوحيد والعام في كل كينونة وصيرورة . لو عدنا إلى مصطلحات الفلسفة الصوفية للعصور الوسيطة فإننا نستطيع أن نعبر عن علاقة التفكير بالمفهوم والواقع على نحو أن المعرفة لدى الصوفيين تمثل امتلاك «صورة الله المحددة وصيرورة صورة الله» . إن الله كما تراه الفلسفة الصوفية هو المعرفة وليس الكينونة ، لهذا يجب أن تفهم المعرفة على أنها ظاهرة قريبة من الله ، لأنه في المعرفة وحدها يُعلن ويُصرح

---

6 - ibid.; S. 25.

عن ماهية الألوهية . لذا إن المعرفة والكينونة في الله واحدة ومتطابقة . إن نتاج المعرفة هو المفاهيم التي ترى فيها المثالية الشيء الحقيقي في ذاته ، إنه «اللاتناهي المطلق» .
هنا يكمن الخلاف بين التقليد الصوفي الميتافيزيقي والفلسفة النقدية لكانط . إن المفهوم يمثل بالنسبة لكانط تركيباً لتنوع المعطيات الشعورية تحت لوحة المقولات .
لكن المفهوم يتميز في الفلسفة الكانطية عن المعطى الشعوري في مثاليته وعموميته .
بوجود مثل هذه المفاهيم تصبح إمكانية تكوين معرفة تركيبه قبلية ممكنة ، لأن المعرفة تبتدأ بالحكم الذي يتكون من ارتباط مفهومين أو أكثر . لكن نقص نظرية المعرفة الكانطية كما تراه المثالية الألمانية لاحقاً ، بأن هذه المفاهيم في الفلسفة النقدية تبقى مرتبطة بالعالم الحسي ، إنها تجريدات عالم المعطيات الحسية وليست هي المفاهيم النظرية الخالصة الحدسية ، التي تمثل معطى ذاتياً ، أي إنها ظاهرة عقلية خالصة منفصلة كلية عن عالم المدركات الحسية . كما وأنها تنشأ عن تركيب معطيات الشعور . إن المفاهيم النظرية الخالصة هي في الوقت ذاته الواقع المطلق ، الكينونة ، الأفكار ، أو الماهيات الفكرية التي تمثل الواقع الوحيد الممكن ؛ إن المفاهيم النظرية الخالصة هي البيئة الوحيدة التي يعمل بها التفكير النظري الخالص . إن المفاهيم هي من نتاج الروح (العقل) . إنها تكشف عن حياة الروح في أزليتها . لذا إن المفهوم ينشأ في التفكير حدسياً ، من دون معالجة سابقة لمادة التصورات . إن هذه الطريقة في التفكير تجعل من موضوع التفكير ليس الشيء وإنما المفهوم الذي يمثل ظاهرة عقلية خالصة حدسية . إن نشأة المفهوم النظري الخالص في الفلسفة ما بعد كانط قد تحققت بعد أن ألغت هذه الفلسفة المقدمة المادية التي ابتدأتها الفلسفة النقدية كشرط أساسي لنشأة المفهوم ، لأن المفاهيم من دون المادة كما يرى كانط تبقى فارغة عقيمة ، وبهذا تنكر الفلسفة النقدية ما أصرت عليه الفلسفة المثالية لاحقاً من وجود مفاهيم عقلية خالصة ، لا ترتبط بأي وجود مادي ، ولا صلة لها بأي واقع خارجها . إن هذه الفلسفة تحقق فهماً روحياً ـ عقلياً . وبهذا يوضع المفهوم فوق الواقع إلا أنه يتحقق في المجال الباطني . إن المفاهيم محايثة للعقل ، إلا أنها تصمم كما يقول

هوسرل فيه . عن هذا يصدر أن المفهوم نتاج الحالة الباطنية لا يمكن أن ينفصل عن الحالة النفسية للإنسان . إن الحالة النفسية ترفع هنا إلى المستوى العقلي (الإلهي) ، إنها تمثل عملية اتصال النفس بالله ، وبهذا تصبح النفس في الله ؛ بمعنى أن العقل بقدر ما هو عقل فإنه ذو طبيعة إلهية . بهذا تكون ماهية الواقع نتاج الحالة النفسية في المحتوى المعقول (المتفكر) ؛ في هذه الآراء أحيت المثالية الألمانية في نظرية المفهوم التقليد القديم لبارمينيدس وأفلاطون ، حيث أن المفهوم ليس إلا عالم الأفكار المطلقة ، عالم الكينونة الذي يمثل العالم العقلي الإلهي . كل هذا يحدث بالطبع في النفس الإنسانية ويصور حالة معايشة خاصة للإلهي في النفس . لكن الصعوبة التي يمكن أن تنشأ هو أن التطور المنطقي يجب أن يكتسب معنى شمولياً عاماً . إن المنطق النظري الخالص الحدسي يقوم في أساسه على مبدأ تطابق التفكير والكينونة ، ويلغي إمكانية وجود أي واقع آخر وأي فهم كينوني آخر . إن الكينونة يمكن أن تطابق الفكر في حالة واحدة ، وهي أنها من نفس طبيعة التفكير ذاته ، أي أنها مثالية . لو أمعنا النظر في الأمر فإننا لا نعثر إلا على شيء واحد ألا وهو الفكر . لذا إن كل ما يسمى واقعاً أو كينونة فإنه محايث للمفهوم النظري الخالص ، أي أن الواقع ، الكينونة التي تقول بهما الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية من طبيعة روحية ـ عقلية ، لا تمت بصلة إلى عالم المدركات الشعورية . إن في أساس التفكير النظري الخالص توجد التجربة الباطنية ، والتجربة الباطنية ليست إلا معايشة النفس لذاتها ، التي ينشأ عنها بالضرورة عالم التفكير النظري الخالص الحدسي ، الذي تمثلنه الفلسفة الصوفية لإيكهارت على أنه ولادة الله في النفس ؛ لذا إن الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية لا ترى في المعايشة النفسية فعلاً معرفياً أو تفكيراً ذاتياً بشرياً ، وإنما هي تفكير ما فوق بشري . كما أسلفنا القول بأن المفهوم النظري الخالص هو الموجود ، وكل موجود واقعي يوجد لأن المفهوم الحي الخالص لذاته يكون ماهيته الخاصة . إن منطق المثالية يجد جذوره في الفلسفة الصوفية التي ترى بأن «المنطق يعني الوعي الذاتي للفكر الإلهي في النفس» ، كما وأن كل معرفة حقيقية تنشأ عن أصل الأشياء ألا وهي الأفكار . وهذا الأصل ليس

محايثا للشيء وإنما يجد نفسه في الفكر الإلهي . معنى ذلك أن الواقع هو المنتج في الفكر ، والتفكير النظري الخالص الحدسي يوجد في كل كينونة . لكن المشكلة التي ستظهر هنا والتي تبدو مستعصية على الحل ألا وهي وجود عالم المدركات الشعورية ، العالم الخارجي الزماني - المكاني خارج التجربة الباطنية يسقط كلية أمام التفكير النظري الخالص الحدسي ولا يمكن أن يعطى في التجربة الباطنية ، ولا يدرك بأية طريقة كما يوحي المفهوم الحي للوعي ؛ وكما يقول هوسرل بأن «الفلسفة الظواهرية لا تعرف إثباتات عن الوجود الواقعي»(١٠٧) . وإذا ألغي كل ما له صلة بالطبيعة المادية من محتوى العلم والتأمل الحياتي ، ما الذي يبقى للفلسفة أن تعرفه؟

إن ما يتبقى للفلسفة أن تبحث فيه هو المنطق وتاريخ الفلسفة . إن هذه الآراء والتصورات هي التي أدت بالتالي إلى القضاء على الفلسفة كما كتب كارل يؤل «عندما أرادت الفلسفة أن تصير كل شيء ، أصبحت لا شيء»(١٠٨) «علم العمومي»(١٠٩) «علم الروح الذي يقف في تضاد مع علم العالم الطبيعي»(١١٠) . إن هذه الفكرة تعكس حقيقة الفلسفة اليوم ، إنها بتجاهلها لنتائج العلوم الطبيعة تكون بذلك قد أفرغت من محتواها . إن الفلسفة أصبحت فقيرة جداً بالقياس إلى ما وصلت إليه علوم الطبيعة اليوم . إن الفيزياء النظرية وعلم الفلك ، تلعب الدور ذاته الذي لعبته فلسفة الطبيعة من قبل . إن هذه العلوم تحاول أن تخلق أنساقاً معرفية ذات طبيعة كونية ، أي أنها تحاول بناء نسق علمي عالمي للكون يقوم على براهين التجربة والبراهين الرياضية المنطقية ، إن العلم التجريبي حقاً يباشر العمل بالمعطيات الحسية المتناهية المنفردة إلا أنه لا يكتفي بالوصف العادي للمادة (الظاهرة) المبحوثة وإنما يبحث عن الأحادي في العمومية ، ويبحث عن الحسي في المجرد ، ويرفع أيضاً الظاهرة إلى مستوى المفهوم ، هذا يعني انه يحاول أن يعقل الخارجي ؛ من الممكن أن يؤدي هذا التفكير إلى نسق من المفاهيم الذهنية ، لأن العلم كما قال كانط بحق نتاج المعرفة التي تنشأ عن الأحكام التي ترتبط بالمفاهيم . والمفهوم كما أسلفنا ينشأ عن عملية تركيب

108 - Karl Joël; die philosophische. Krise d. gegenwart, S. 4.
109 - ibid.; S. 5.
110 - ibid.; S. 7.

معطيات الشعور في الوعي ، لأن كانط ينكر إمكانية وجود تأمل عقلي خالص ، بمعنى مفاهيم خالصة (أفكار) من دون مادة . إن المفاهيم النظرية الخالصة التي تتكلم عنها الفلسفة النظرية الخالصة لا يمكن أن تكون إلا المفاهيم الذهنية وقد أقحمت في عوالم غريبة عنها ، أي أنها تخرج من ميدان التجربة وتقحم في عالم المضاربة الذي يطلق عليه كانط في نقد العقل الخالص «منطق الوهم» ، حيث يكون كل شيء في هذا العالم محتملا وغير محتمل ، ممكن وغير ممكن . عندما يرفع التفكير النظري الخالص المفاهيم الذهنية («الصورية-المجردة») والتي تمثل حقيقة «العيني-التجريبي» إلى مستوى «المجرد النظري الخالص» حقيقة التجريد الصوري فإنه يلغي بذلك الفارق بين الخارجي والباطني . إن هذه العملية تمثل ربط المفاهيم الذهنية التي نشأت عن العالم التجريبي-العيني بالعالم العقلي ، العالم السامي ، أي أن عالم المفاهيم الذهنية هذا قد أصبح عالماً عقلياً ، أما الطريقة التي تتم بهذا هذه العملية ليست إلا عزل المفهوم عن أي ارتباط مادي ؛ بمعنى اكتشاف العقلي في المادي . إن هذه الأفكار نادت بها الأفلاطونية الجديدة وفلسفة إيكهارت حيث أعلنت بأن العقلي قائم في المادي ، رغم طبيعته المختلفة عنه . إن ربط العالم التجريبي بالعالم العلوي (العقلي) تمثل طريقة تفكير الأفلاطونية الجديدة لدى أفلوطين ومن ثم بروكلس ؛ هذه الطريقة تتم بواسطة النور ، نور عالم الغيب ، النور الإلهي الذي يشع في العالم العقلي ؛ إن النور هو كمال الأشياء الموجودة في الكون . إن العملية تتم عن طريق رفع المادة الحسية إلى مستوى مفاهيم عقلية ؛ وتظهر هذه المفاهيم العقلية في النهاية منفصلة كلية عن العالم المادي ، إنها المفاهيم التي تعتبرها المثالية الألمانية بعد كانط الأفكار التي تصدر عن الله . لهذا ترى الفلسفة الهيجيلية وفلسفة هوسرل أن مثل هذه المفاهيم العقلية لا يمكن أن تنشأ عن تركيب معطيات الشعور ، وإنما تنشأ في العقل خالصة ، تامة ، عامة وذات طبيعة مثالية ، إنها نتاج الحدس . والحدس ليس إلا المعايشة وهذه المعايشة تحمل طابعاً نفسياً . إن المعايشة تفهم على أنها فكرة كما لدى هوسرل تقصي المفارق كلية وبهذا تظهر «خالصة طبقاً لماهيتها الخاصة ، وبهذا ينفتح لنا طبقاً لهذا الإيضاح ميدان المعرفة الفكرية»[111] ، الذي يبين في الوقت ذاته

111 - Husserl; Ideen I, S. 149.

طبيعة العالم العقلية . إن المعرفة الفكرية التي تقوم على الحدس والتي يكون موضوعها المفهوم الخالص (الفكرة ، الماهيات الفكرية) ، أو التفكير النظري الخالص ستكون في الوقت ذاته هي العالم الوحيد الممكن بالنسبة للفلسفة ليس وجودياً وإنما معرفياً . لأن ما يوجد منذ البداية هو العقل (الفكرة) . بهذا تتبع المثالية الألمانية الطريقة الصوفية التي رسمت معالمها الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة ومن ثم مدرسة العصور الوسيطة خاصة فلسفة إيكهارت . إن العقل ذو طبيعة أزلية ، لذا أن الأفكار التي تتكلم عنها الفلسفة المثالية تشارك في هذا الأزل ؛ كما وأن طبيعة المعرفة الفكرية هذه مطلقة ، لازمانية ولا مكانية وليست فردية ، ولو أنها تتكشف في عقل إنسان فرد ، إلا أنها لا تصف العمليات النفسية الجارية في تيار الشعور ، بل إنها ترسم وتحدد معالم المطلق كما يتكشف في التجربة الباطنية للعقل الصوفي . إن هذه التجربة تتطلب ليس فقط اكتشاف الإلهي (العقلي) بل معايشته أيضاً . إن العالم (الكينونة) التي تتكلم عنها هذه الفلسفة ليست إلا المفهوم الخالص نتاج الوعي الخالص ، والروح والعقل ، في حين أن الموضوع لدى كانط هو تصور ، وهو ما يتوحد في مفهومه تنوع التأملات الشعورية ، وهذا الرباط (التوحيد) نتاج التفكير الذهني ويمثل في الوقت ذاته الفعل التلقائي للذات . إن موضوع التجربة هو موضوع معقول (متفكر) بغض النظر عن أنه يدرك عن طريق الخلق للتركيب الفكري . إن التركيب المقولي يقدم لنا من خلاله موضوع معين ، صياغة مقولية وليس إعادة تشكيل واقعية للموضوع ، وهو بالتالي كما يحاول هوسرل توضيحه على أن : «التجريد المقولي يقدم لنا مفاهيما مقولية خالصة»[١١٢] . بالنسبة لكانط أي موضوع كظاهرة يمثل تركيباً فكرياً للمادة المُتأملة حسياً ، كما وأن هذا التركيب يشترط التفكير ويتحقق بواسطته . أي أن الموضوع يفهم ويستوعب بواسطة المقولات ويتعين من خلال صورها . إن التفكير النظري الخالص لا يرى الشيء (Sache) أو الموضوع إلا ترابط وعي ، أي أنه من مكونات الوعي ؛ الشيء لا يمتلك وجوداً خارجيا بمعزل عن الوعي ؛ بل أن نتاج الوعي ذاته ، بمعنى أنه نتاج تصميم الوعي ، أي أنه نتاج القدرات

---

112 - Husserl; L.U., B. II, T. 2, S. 183.

الفكرية ـ النفسية للإنسان ، إن الشيء «الخارجي هو ما نحتفظ به كبقية بعد التجريد عن التراكيب التخيلية والرمزية»[113] . إن الشيء موضوع التفكير النظري الخالص لا يمكن أن يوجد إلا في الكينونة ، أي أنه خلق طبقاً للأفكار ، طبقاً للمعرفة المطلقة ويحمل سمات المعرفة المطلقة ذاتها ، أي أنه هو الآخر مطلق ، ما فوق حسي ، ما فوق فردي ، إلهي . إن الشيء ليس «جوهراً» أو «وحدة» أو «كثرة» وإنما يعقل بواسطة الأفكار كجوهر ، كوحدة ، ككثرة . . . الخ . إن خصائص الشيء هي ترابطاته .

إن الشيء هو معايشة وهو موضوع تجربة باطنية يخلقه أو يصممه التفكير (الوعي) ، أي أن الموضوع (مصمم) من قبل الذات ، إنه نتاج الفاعلية الذاتية المنطقية للذات . إن عملية تحويل المعطيات الشعورية إلى مفاهيم تتم أولا لدى كانط في «نقد العقل الخالص» وفي «المنطق المتعالي» على أنها عملية منطقية . إن هذا الحالة تعمم لاحقاً في الفلسفة المثالية بحيث أنها ترى الموضوع على أنه ذو طبيعة منطقية ، الموضوع في هذه الحالة ليس مجرداً بالصورة وإنما بالمحتوى . إذا كانت عملية تحويل المعطى الشعوري إلى موضوع منطقي تمثل لدى كانط عملية معرفية ، فإن هذه العملية تمثل في المثالية الألمانية لاحقاً عملية إنتاج وجودية للواقع . أي أن الموضوع المصمم يعني بالنسبة للفلسفة النقدية عملية تركيبية تتم في الذاتوية البشرية بحيث تُصور وظائفها التركيبية العقلية الموضوع بطريقة لاواعية ومن ثم ترفعه إلى مستوى حكم تركيبي قبلي ، لكن المثالية الألمانية تحاول أن تصور هذه العملية من دون ارتباط بالوعي البشري ، أي أنها تتم في ذاتوية ما فوق بشرية ، أي أنها كما أظهرنا سابقاً عملية تتم في الروح ، في العقل المطلق (الله) ، أي أن العملية من البداية حتى النهاية كما رسم وحدد معالمها هيجل تتم في بيئة روحية ، في مجال الروح . هذا يعني أن العقل هو الذي يخلق الموضوع لأنه قوة خلق وإبداع ويوجد منذ البداية في الموضوع ، أي أنه محايث له لأن الموضوع هنا «مثالي» «عقلي» يحمل صفات وخصائص العقل ذاته . إن هذا الفهم يبين لنا الفكرة التي قالت بها المذاهب الصوفية

113 - idib; S. 57.

على أن العقل (الله) هو الموطن الحقيقي لجميع الأشياء. إن معرفة الأشياء في الله، لا تعرف في ماديتها، أي كأشياء مادية قائمة خارج العقل، بل إن نشأتها وأصلها قائم في العقل (الله) ذاته. معنى هذا أن جوهر الأشياء الأصلي يرد في صلبه إلى العقل، أو أنه نشأ عن العقل (الله)، إنه من طبيعة عقلية، لذا أن محاولة الفلسفة في فهم الموضوع يعني اكتشاف الجانب العقلي الكامن فيه. إن رفع الموضوع من صورة مادية حسية إلى صورة مثالية فكرية، معنى ذلك أنه يجعل من الموضوع فكرة عقلية تتجلى في هيأة منطقية. إن ما لا يتجلى في صورة عقلية من الظاهرة يقصى من المعرفة العلمية ويفهم الشيء الظاهر المتجلي على أنه واقع معقول (متفكر). أي أن ما يصمم في الوعي كموضوع هو ما يتجلى كمنطقي ويكتسب بذلك صورة ضرورية للواقع. عندما تبقى المعرفة البشرية، وهو ما حاول كانط إظهاره، مرتبطة بالعنصر الحسي من جهة وبالذات العارفة من جهة أخرى فإن هذا الوضع يسبغ على المادة (الموضوع) صبغة زمانية ـ مكانية. لقد أبقى كانط على فكرة الذهن التي تخلق المعطى ذاته، والمعطى هو مادة التفكر. إن الذهن في هذا الحالة هو الإمكانية الوحيدة التي يمكن أن تحقق غاية العلم اللامتناهية، إلا إن هذه الغاية متعذرة على التحقيق لذا تبقى «فكرة تنسيقية» «تنظيمية» لا غير؛ السبب كما أظهرنا سابقاً إن المعرفة الذهنية لا يمكن تصورها من دون مادة التأمل الحسية. في حين أن الفلسفة المثالية أنكرت إمكانية وجود فكرة غير ممكنة التحقق، وجود الشيء في ذاته، لأن التفكير النظري الخالص الحدسي هو تفكير عقلي إبداعي خلقي يخلق موضوعه من ذاته، لذا لا وجود لشيء متعذر على العقل، ومن غير الممكن تصور شيء لا يمكن للعقل أن يصل إليه لاسيما أن كل شيء يمثل نتاجاً خالصاً بالعقل ذاته؛ إن ما ينتجه العقل ليس شيئاً مادياً مختلفاً عنه في طبيعته، وإنما مماثل للعقل ذاته، يحمل صفات وخصائص العقل، إنه كما يقول هوسرل تلازم وعي، ومحايث للوعي الخالص والمطلق، أي إنهما من طبيعة واحدة؛ إن النتاج النهائي للوعي الخالص، للعقل ليست إلا الأفكار الخالصة والمطلقة، والتي تمثل مفاهيم نظرية خالصة، أي أن ما ينتجه العقل هو المفهوم

النظري الخالص وهذا المفهوم النظري الخالص كما أسلفنا يمثل العنصر المنطقي الحي وهو في الوقت ذاته الواقع البدائي . إن المفهوم هو العقل الحدسي ذاته الذي يعقل نفسه ويبصر نفسه ويخلق نفسه . وهو الواقع الوحيد الذي يوجد . لهذا يكون الواقع الذي تتكلم عنه المثالية الألمانية هو المفهوم ذاته ، الفكرة ، العقل . لهذا من غير الممكن تصور واقع مستعص على المعرفة ، ذلك لأن الواقع نتاج المعرفة ذاتها أو كما أسلفنا أن لاواقعية المعرفة تصبح هي الواقع . لذا أن المعرفة هي دائماً معرفة ذات ، ومعرفة الذات ليست معرفة للذات البشرية وإنما معرفة ذات موضوعية منطقية . والموضوع المنطقي أو المنطق هو الوحي الذاتي للفكر الإلهي في النفس . لهذا تكون معرفة ذات هي معرفة العالم ذاته ، هذه المعرفة تتجلى كمفهوم يعقل ذاته إبداعياً . إن الواقع وحركته بالنسبة للمثالية ليست إلا حركة وواقع المفهوم ذاته . إذا كانت الفلسفة النظرية الخالصة لهيجل قد أعطت للمفاهيم معنى وجودياً ، أي أن المفاهيم هي الكينونة ، الواقع ، الكون ، إلا أنه مثلاً لدى هوسرل في فلسفته النظرية الخالصة تبقى ماهيات فكرية خالصة ، وهي التي تمثل التموضعات ، مادة وموضوع الوعي أيضاً ، ولكن بمساعدتها أيضاً رغم طبيعتها المختلفة عن عالم المدركات الشعورية يمكن أن يُفهم ويُفسر بها هذا العالم ، أي أن المفاهيم هي المعنى الباطني للكينونة ، إنها ليست نتاج التأمل العقلي ، وإنما التأمل العقلي ذاته ؛ التأمل العقلي مساو للكل . لذا أن التأمل العقلي يكون كل شيء ، إنه الشمولية ، على النقيض من التفكير الذهني الذي يختبر الواقع الاعتيادي للإنسان الذي ترى فيه المثالية الألمانية نوع واطئ من الإيمان لأنه لا ينقل المادة كاملة كمعطى . إن المعرفة الذهنية هي المعرفة العلمية التي تقوم على إثباتات تجريبية ويمكن أن تربط (توضع) مع كينونة غير يقينية ؛ على الضد من ذلك يبحث التفكير النظري الخالص الحدسي عن الوضوح واليقين ، أي أنه يبحث عن معيار يقيني من أجل إدراك الواقع ؛ إن الواقع (الكينونة) التي تريد معرفتها الفلسفة المثالية ليس هو الواقع الذي تعنيه الفلسفة الذهنية ، واقع الموجودات المادية ، بل إنه الواقع المطلق ، الواقع ذو الطبيعة العقلية الذي لا يدرك

بالتجربة بل بالحدس ، والواضح هنا إن هذا التفكير كما أظهرنا لا يريد أن يكتشف العقلي (الإلهي) فقط ، وإنما يعايشه ، أي أنه يعود إلى ذاته ، لأن التفكير النظري الخالص هو الإلهي ، وما يكوّن ماهية الإلهي !

٢ . عمومية المفهوم

لقد بينا في الفصل السابق أن المعرفة الحقيقية كما تراها الفلسفة الكانطية نتاج لتركيب المفاهيم وربطها مع بعض على هيأة أحكام . إن المفاهيم هذه تنشأ عن طريق التجريد ، وبذلك تكون مفاهيم صورية عامة حيث «تختفي الأحادية الحسية أيضا في الحركة الجدلية لليقين المباشر و تصبح عمومية ، إلا أنها عمومية حسية»(١١٤) . لهذا لا يمكن أن تكون هذه المفاهيم مخططاً ذاتياً ، وإنما يجب أن تتضمن العناصر المشتركة الأصلية النهائية لجميع الأشياء . إن عملية تركيب المعطيات الحسية في وحدة الإدراكات ليس عملية تجريبية وإنما عملية فكرية خالصة لما يتمتع به الذهن من قدرات معرفية تتحقق بواسطتها إمكانية تركيب المعطى الشعوري إلى مفاهيم عامة مجردة ؛ هذه القدرات يطلق عليها كانط اسم المقولات ، وهي بالتالي مفاهيم قبلية ، أي إنها لم تنشأ عن التجربة وإنما تراكيب ذهنية خالصة . لكن هذا هو ما لا ترضى به الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية لأنها ترى المفاهيم الذهنية عامة ومجردة ، كما وأن عموميتها محددة ومشروطة ، ذلك لأنها تمثل عمومية المادة الحسية ، بمعنى أن الفلسفة الكانطية وهو ما تنتقده المثالية بعد كانط على أنها فلسفة ارتقت إلى مستوى المفهوم ليس إلى مستوى الفكرة ؛ بمعنى أنه بقيت في حدود معرفة ذهنية خالصة ترتبط بشكل مباشر بالمعطى الحسي . في حين أن المفهوم في الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية هو مفهوم نظري خالص ينشأ عن طريق الحدس ، ولا يمثل تركيباً للمعطيات الشعورية في الوعي . إن المفهوم يعني بالنسبة لها فكرة ليس إلا ؛ تنفصل بشكل تام عن واقع المعطى الشعوري ، وتتمثل في عناصر الوعي الباطني فقط ؛ لهذا تنسب الفلسفة المثالية ما بعد كانط لهذه المفاهيم طابعا نظرياً خالصاً ، مثالياً ، وعاماً ،

114 - Hegel; Phanom. des Geistes, S. 105.

لا يتحدد بشيء ، ولا يرتبط بشيء ، ولا يمكن أن ينسب المفهوم إلى شيء آخر ، لأن المفهوم في هذه الحالة هو الواقع الوحيد المعطى ؛ وهو بالتالي علة ذاته . وبما أن الأشياء تخلق طبقاً للأفكار أو المفاهيم كما تدعي الفلسفة الصوفية للأفلاطونية الجديدة وفلسفة أيكهارت فإن المعنى ذاته تحتفظ به الفلسفة المثالية بعد كانط ، بادعائها أن ما يسمى شيئاً أو «موضوعاً» لا يمكن أن يكون سوى المفهوم ذاته (الفكرة) أو الشيء المعين (الظاهرة) الذي يندرج تحت المفهوم ؛ لذا فإن المفاهيم تمثل «ماهيات روحية» وهو ما قصده بالتحديد هوسرل بقوله بأن «المفهوم يطابق ماهية»[١١٥] . أن يطابق المفهوم ماهية يعني ذلك أيضاً بالنسبة لهيجل أن «المفهوم يجب أن يرتقي إلى فكرة تكون وحدة المفهوم والواقع»[١١٦] .

بهذه الطريقة يرسم التفكير النظري الخالص الحدسي أسلوباً مختلفاً عن طريقة تفكير الفلسفة الذهنية التي تربط المفهوم بالمعطيات الشعورية وبالتحديد المفهوم الذي يمثل العنصر العام المشترك لجميع الأشياء . في حين أن المفهوم في التفكير النظري الخالص الحدسي يدخل ويعمل في عوالم خاصة به هو وحده ، بحيث أنه يرى إمكانية الحديث عن المعرفة المطلقة في حالة واحدة ألا وهي عندما يصبح المفهوم ذاته موضوعاً ومحتوى واقعه الخاص . لكن السؤال المتبقي والمستعصي على الحل ألا وهو الكيفية التي تنشأ فيها مثل هذه المفاهيم من دون مادة . وإذا كانت المفاهيم منعزلة كلية عن الواقع ، مطلقة ، لازمانية ، عامة ، خالصة ، وبالتالي ليس نتاج وعي فردي ، أو نتاج القدرات الذهنية للإنسان فإنها لا يمكن أن تنشأ عن مصدر آخر غير الله ، الذي يوحي بها للعقول المفكرة التي ارتقت إلى مستوى التجربة الباطنية ؛ والتجربة الباطنية ليست إلا التفكير النظري الخالص الحدسي الذي يعقل ذاته ، ويصبح الواقع نتاج حالة التفكير النظري ، أي أن التفكير النظري الخالص الذي يعقل ذاته ويصير الواقع بالتالي نتاج حالة التفكير النظري ، والتفكير النظري الخالص هو عالم المفاهيم الخالصة ، عالم الأفكار يصبح الواقع الوحيد الممكن . بمعنى أن

115 - Husserl; Ideen zur e. r. phanom. u. phanom. Philosophie, Ideen III, B. V, drittes Buch, 1952. S. 100

116 - Hegel; Wissenschaft d. Logik,. subjek. Logik, T. 2, S.258. 258.

العـالـم يختـزل هنا كليـة ، وبـاختـزال العـالـم وقيـمه التي يُرد إدراكـهـا إلـى التفكيـر الذهني ندخل إلى عالم جديد يختلف كـماً ونوعاً عـما يعيشه الإنسـان في حياته الخـاصة ، أي أننا نعيش هنا حيـاة المفـهـوم التي تمـثل الوحـدة المبـاشـرة للمفـهـوم والوجـود ، وهذه الحيـاة ليست الحيـاة الفـردية النفسيـة للإنسان ، وإنمـا يرتقي الإنسان فيهـا إلـى أن يعيش في بيئة الإلهي ، أي أن يصبح الإنسان في الله .

إذا كان المفـهـوم بالنسبة للـمنطق الصوري عاماً مجرداً صورياً فإنه يختـلف بذلك عن المنطق النظري الخـالص الحـدسي في فكـرة العـمومية . إن التـفكير الواقعـي يحقق نظاماً عمـومياً يعين أولاً البناء الخـاص للمفـهـوم النظري الخـالص . المنطق الصـوري يقـدم التـركـيب الخـاص والنظـام للمـفـهـوم المـثـالي على الضـد من تعـددية الظـواهر الواقعـية . الأشـياء الواقعـية لا تتـصرف طبقاً للطريقة المنطقية مع بعـضهـا البعض ، ولا يمكن إخضاعها لقـواعد المنطق ولا ترفع ذاتها منطقيا . إن الأشياء الواقعـية ليست عامة ولا مـجردة بمعنى المـفـهـوم ولا يمكن أن تندرج تحت مفـهـوم المـثلنة ، ولا تُعـرف ولا تُصنف منطقياً . لهـذا لا تنص المفاهيم الصورية المنطقيـة لا على صور مكانية ولا على ديمومة زمانية ، إنهـا تفتقد إلى الصورة التأملية ـ الحـسية ؛ إن «الصوري المنطقي صورة خالصة»[١١٧] لا تتأثر بالعمليات ولا بالتغيرات .

إن التفكير النظري الخـالص الحـدسي يحـاول أن يرفع نفسه فوق الفوارق والحدود وأن يبحث عن الأفكار العامة (المفاهيم الخـالصة ، المقولات) التي يمكن أن توجد في أساس أي محتوى ، ومـثل هذه المفـاهيم العامـة تمثل مقـولات التفكيـر النظري . إن ما يراد بالمـحتـوى هو شـيء مـا يمكن أن يحـمل في ذاته المفـهـوم النظري ، أو أن يُفـهـم ويُستوعب من قبل المفـهوم النظري . المفهوم النظري هو الماهية الحقـيقية ، بمعنى أن «المفـهـوم يجب أن يوجـد كـشيء»[١١٨] . لهـذا يكـون المـفـهـوم في التـفكيـر النظري الخـالص الحـدسي هو العـالـم الواقـعي ذاته . وكـمـا أسلفنا أن المفـاهيم تكتسب طابعاً وجوديا بحيث تصبح حركة المفـاهيم هي حركة الواقع ذاته . من الصعب تصور وجود

117 - Hegel; Wissenschaft d. Logik, S. 267.
118 - ibid.; S. 259.

واقع حقيقي ما لم يكن الواقع هذا مفهوماً نظرياً أو فكرة ؛ لهذا تكون صور الطبيعة هي صور المفهوم لكن كتجليات عناصر خارجية . وعليه تكون قوانين المفهوم هي قوانين الواقع ذاته . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يتكلم عن الصور العامة والعينية النظرية ، معنى ذلك أنه أوجد فكرة العام في جميع الإدراكات والتفسير في التكوينات الكمية ـ الاحتوائية للوحدة والكثرة . هذا يعني أن «المستوى النشأوي التلقائي لإنتاج العام هو تصميم العموميات التجريبية ، ويفهم هوسرل تحت العام في هذا المعنى المفهوم ورغم تعين لا تناه المواضيع الواقعية الفردية فإنه (العام ـ مني) لا يرتبط بالأحاديات الواقعية وبالتالي فإنه لا واقعي»[119] . إن الإنسان عندما يصور «العمومية» معنى ذلك أنه يبحث في تعددية عناصر مختلفة عن الوحدة ، بمعنى عن العناصر العامة المشتركة . لهذا إن المفهوم الحقيقي هو الوحدة في ذاتها . والعمومية التي نشأت عن التعددية والكثرة وبالاحتفاظ بالوحدة تتضاءل وتتلاشى عناصر التعددية والكثرة . إن التفكير النظري يرى في العمومية التجريبية تعينا لمحتوى «عمومي» ، وهذا المحتوى العام يوجد في جميع الظواهر التجريبية أو الكثير منها ؛ إنها تنشأ عن طريق المقارنة بين الأشياء المختلفة وإقرار العنصر الثابت المشترك فيما بينها على أنه المحتوى العام المشترك في جميع الظواهر . العمومية التجريبية هي ما يبرز كديمومة زمانية لخصائص وصفات معينة ، بمعنى توافق الكثير من القضايا التجريبية بحيث تبقى الأشياء منفصلة عن بعضها البعض ، وظهور هذه العمومية يتطلب البحث عن الصفات المشتركة للأحاديات المختلفة . إن عملية توحيد وتجميع الصفات المشتركة لا يترك إمكانية للتجرد ، لأن هذا الانعكاس يكتفي بالمقارنة بين الأشياء ولا يتخطى إلى التجريد . إنه يبحث عن فهم للكثرة وللتعددية وأن يُلمّ جهد الإمكان بالكلية العمومية ، التي تتكون هنا «ككلية» عينية تجريبية ، منظومة حسية . إن العمومية التجريبية كما يرى التفكير النظري الخالص الحدسي تُبرز الارتباط السطحي للأشياء الذي من سماته الأساسية النقص في تعقل هذه الأشياء . لهذا لا يمكن أن

119 - Boris Abba; Ver-. u. Selbstzeitigung als Versuch d. Vermenschlichung in d. phanom. Husserl, S. 50.

تكون هذه العمومية الحسية عديمة الفائدة للآراء التجريبية العينية . أما تجريدية التفكير الذهني فإنها تمثل بالنسبة للتفكير النظري الخالص المستوى الأول للتجريد ، الذي تثبت فيه الصفات الدائمة المشتركة للأشياء التجريبية وتتحول إلى تعبير مجرد عن الأحاديات المتنوعة الكثيرة . عن هذا التجريد تنشأ سمة ضروب توضع مقابلها العناصر الأحادية كأشياء خارجية ؛ إن هذه العمومية لا يمكن أن تظهر على أنها «كلية» وحدات تجريبية ، بل أنها تتميز خارجياً وتقف فوق الأحاديات ، الأشياء الأحادية ولا تتضمن إلا الظواهر . بهذا تظهر العمومية كأنها شيء خارجي ، وهذه العمومية ليست إلا المفهوم المجرد الصوري ، الذي يرى فيه التفكير النظري الخالص الحدسي على أنه مفهوم لا مفهوم له ، ذلك لأن المفهوم لا يعني هنا المفهوم وإنما يعني كظاهرة خارجية . بمعنى أن العمومية المجردة عمومية ساكنة غير فعالة لأنها تنشأ عن تركيب وقائع المعطيات الشعورية ؛ ومعطيات الشعور ظواهر نفسية متغيرة ، غير ثابتة ، متناهية ، مجردة ، وبهذا فإنها تطبع العمومية المجردة بطابعها الخاص . في حين أن التفكير النظري الخالص الحدسي يرى أن العمومية نتاج التفكير الذي يمثل في الوقت ذاته العمومية الفعالة ، كما وأن صور العالم هذه لا توجد في الواقع الحسي ، وإنما في الفكرة الإلهية . لهذا يكون العام هو الفكر عموماً ، بينما يكون العام المجرد حالة تجريدية الأحاديات حسية زمانية ـ مكانية . إن الفارق هنا يكمن على سبيل المثال بين العام النظري الخالص مثل فكرة «اللون الأحمر» والعمومية المجردة عن لون «أحمر» حسي ، اللون الموجود على الجدار . إن هذه العمومية ترتبط مباشرة بإدراك شيء ما أحمر ، وهذا اللون الأحمر لا يمكن تصوره من دون المادة ، وبذلك يراد به في هذه الحالة صورة حسية عن الأحمر في حين أن العام النظري الخالص لا يتأمل الأحمر «هنا» و«هناك» وإنما يبصره باطنيا ، بمعنى يبصر فكرته من دون أي ارتباط بصورة حسية خاصة ، أي أنها المفهوم النظري الخالص ذاته . إن العمومية النظرية الخالصة تمثل في هذه الحالة جوهر العمومية المجردة ، ذلك لأن العام يمثل جوهر الخاص والأحادي . «المفهوم بالتالي هو العام والمتطابق مع ذاته»[١٢٠] . إن العمومية هي

120 - Hegel; Wissenschft. d. Logik. B. 6, T. 2, S. 277.

الطريقة الخاصة للمفهوم . على هذا الأساس يكون العام مجال المفهوم وصوره القادمة المحايثة للظاهر . لذا أن ما ينسب إلى المفهوم النظري الخالص يجب أن ينسب وبالضرورة إلى العمومية النظرية الخالصة . إن العام في التفكير النظري الخالص الحدسي هو الفكر ويراد به نتاجاته التي ليست إلا المفاهيم النظرية الخالصة التي لا يمكن إلا أن تكون عموميات نظريات خالصة . ولهذا بأية هيأة يمكن أن يتجلى العام لا يمكن إلا أن يكون تفكيراً . والتفكير يعني أن يجلب شيئاً في صورة العمومية التي لا يمكن أن تكون إلا مفهوم «العام الذي هو شمولية المفهوم وهو العيني ، ليس فارغاً وإنما يمتلك محتوى بواسطة مفهومه ، محتوى يكون بالنسبة له خاصاً ومحايثاً»(١٢١) .

هوسرل مثلاً يرى أن العموميات النظرية الخاصة هي المفاهيم الأسمى بمعنى المفاهيم النظرية الخالصة التي لا تستنتج من إمكانية قبلية وحرة من المصادفة التصميمية السابقة للواقعي . إن مفهوم «الإمكانية القبلية» يفهم من قبل هوسرل على أنه بيئة العموميات النظرية الخالصة ليس في ميدان الوقائع والموجودات وإنما في ميدان الإمكانيات الخالصة . لكن أن تختبر العموميات النظرية الخالصة ضرورتها القبلية القانونية بالقدر الذي يجب أن تنسب إلى الموضوع الواقعي بالضرورة وبذلك يصبح الموضوع موضوعاً حقيقياً . والموضوع الحقيقي في ذاته ولذاته هو العام النظري الخالص ، الذي هو المفهوم النظري الخالص . لهذا لا يمكن أن يكون موضوع التفكير النظري الخالص غير المفهوم النظري ذاته . إن العمومية النظرية الخالصة هي وعي ذات أو معرفة ذات وهي بالتالي الموضوع المعطى للوعي ، وهي في نفس الوقت الوعي ذاته أو الذات ، والذات المفهومية هي الموضوع . كل هذا يتم ضمن مبدأ تطابق الذات والموضوع . أما ما يعقله المفهوم في الموضوع هو العام لأن موضوع المفهوم هو التفكير ، لكن المفهوم المفكر ذاته هو التفكير . إن الموضوع هنا ليس إلا تموضعات عامة خالصة ، تصمم في الوعي كإبصار لماهيات فكرية ، والماهيات الفكرية هذه هي ماهيات عامة (Eidos) والتي تمثل تموضعات عامة خالصة . عن طريق المثلنة هذه تنتج العموميات النظرية الخالصة اللامتغيرة والتي

121 - ibid.; S. 277.

تمتلك صورا عامة ضرورية . إن هذه العموميات النظرية الخالصة هي «الماهيات الفكرية العامة» التي ليست إلا المفاهيم النظرية الخالصة التي تتطابق مع التفكير النظري الحدسي الخالص ذاته . إنها تصبح (المفاهيم) موضوعاً لذاتها ، إنها تفكر بذاتها ، تنعكس على ذاتها ، لأن هذه المفاهيم ، «العموميات» تمتلك الانعكاس في ذاتها ، هذا الانعكاس الإبداعي يمثل التعقل النظري أزلياً . ولهذا فإن العموميات ليست مثالية فقط ، وإنما هي في الوقت ذاته واقعية . يكون العام في الواقع حقيقة اليقين الحسي .

إن العام رغم مثاليته إلا أنه في الوقت ذاته واقعي ، هذا يعني أن العام هو الكينونة ؛ العام عندما يكون محتوى فإنه يكون بذلك كينونة . العام في الفلسفة هو الفكر وعندما يكون العام محتوى فإنه يكون كينونة . إن ما هو واقعي ، حقيقي يجب أن يكون بالضرورة عاماً ، لأن الحقيقي هو العام . وهكذا يظهر العام على انه ماهية الواقع . العمومية مبدأ الجوهرية وتمثل محتواها الخاص وموضوعها الخاص وغايتها . «العام اللامتناهي الحقيقي يتعين حراً . وتناهيه ليس إلا انتقالاً إلى الكينونة . والعام قوة إبداعية كالسلبية المطلقة التي تنتسب إلى ذاتها»(١٢٢) . وهكذا يفهم التفكير النظري الخالص الحدسي العمومية على أنها تتحرك في ذاتها وتتطور كأنها المفهوم .

إن هذه الاستنتاجات تبين في النهاية على أنه العمومية والتفكير متطابقان ، أو بتعبير آخر أن التفكير هو فاعلية العام ذاته ونتاجه يجب أن يكون عاماً ؛ العام لا يمكن أن يكون إلا المفهوم النظري ، لهذا يجب أن تفهم فكرة العمومية تأملياً . من هذا يكون العام بالنهاية الواقع الحقيقي الوحيد ، وذلك من خلال فهم علاقة العام بالأحادي . إن الأحادي يعيش في محيط العام على أنه جزؤه الواقعي والعام يعيش في الحادي على أنه ماهيته الحية ؛ كلاهما يوجد في عناصر التفكير النظري الخالص الحدسي ؛ «العام لم يعد موجوداً . . .وإنما هو معرفة بسيطة أو صورة»(١٢٣) . وهكذا يُلم العام بالأحادي ؛ الأحادي هو العام المتعين . بهذه الطريقة تتم عملية رفع الشيء الأحادي

122 - Hegel; Wissenschgaft d. Logik. B. 5, T. 1, S. 279.

123 - Hegel; phanom. d. Geistes, S. 305.

الحسي إلى مستوى مفهوم روحي ـ عقلي . إذا كانت علاقة العام بالأحادي في الفلسفة الكانطية تبقى على الانفصال قائماً بين المفهوم العام وصوره التأملية الحسية بحيث أن تفهم العمومية على أنها عمومية تجريبية ، فإن العام النظري يلغي هذا الانفصال وينظر إلى العام والأحادي من منظور الوحدة . في هذه الحالة لم تعد التعددية خارج هذه الوحدة ، بل أن تعددية وتنوع الأحادي ينظر إليها على أنه تعينات العام ذاته ، وإن اختلفت تعينات العام عن العام ذاته ، إلا أنها كتعينات أحادية ، أو كأحادي تفقد في التفكير النظري الخالص الحدسي طابعها الحسي ، وتمثل بذلك عوالم فكرية أو معاني منطقية نظرية . إن المفهوم لا يتحرك خارج عالم المنطقي ، والعالم المنطقي لا يوجد مبعثراً خارج مفهوم ضروبه . المفهوم يُلم بالمحيط الكلي ، أو كما يقول هوسرل بأن «أي مفهوم يمتلك ماهية مفهومية ، والماهية المفهومية مثالية تنظّم في ضروب الماهية»(١٢٤) . وعليه يجب على الفكر الذي يتحرك في ميادين المقولات الأحادية أن يعيش الواقع الفكري العام في الوقائع الأحادية . هذا يعني أن الوقائع بعد أن فقدت طابعها الحسي أصبحت ماهيات فكرية ، تموضعات عامة تعيش حياة الفكر ذاته ، ويعرف الفكر نفسه في هذه الوقائع الأحادية بحيث يؤلف ماهيتها الخاصة . بالقدر الذي يكون فيه التفكير منظوراً فإنه يعقل كعام ، وعندما يصبح التفكير والإبصار واحداً فإن العام يجب أن ينصهر في الأحادي ، هنا نرى أن التفكير النظري الخالص الحدسي يفهم علاقة العام بالأحادي بطريقة جدلية بحيث يكون العام والأحادي ذو طبيعة واحدة وينتسبان إلى المفهوم النظري الخالص ؛ إنه لا فارق جوهري بينهما . إن الأحادي ليس إلا نفي العام لذاته ، أي أن العام يكتسب تعينات خاصة ، لا تنسب إلى عالم آخر مختلف عن عالم المفهوم ، أو عن الطبيعة المنطقية للمفهوم . الأحادي هو العام المتعين . إن هذه العملية تتم في العمق الباطني للروح من خلال العمليات الفكرية . في حين أن الأحادي في الفلسفة النقدية لا يمثل إلا مادة الفكر ، التي تمثل التصورات ، أما العام فإنه يمثل المقولات ، أو المفاهيم النظرية العامة ، الصور المقولية ذات الطبيعة المثالية القبلية . «الفلسفة النقدية ترى أن الفاعلية

---

124 - Husserl, E.; Ideen. III, B. V, S. 99.

المنتجة تلقائياً ترتقي بطريقة التدرج في ميدان العموميات الخالصة ذاتها وتصل إلى تصميم عموميات الماهية العليا بواسطة تنوع الأفكار»(١٢٥) . إنهما (الأحادي والعام) يختلفان عن بعض في الكم والكيف ، وتتعذر إمكانية فهم الصور المنطقية (المفاهيم النظرية الخالصة) على أنها تمثل واقعية الماهية الجوهرية الباطنية للأحادي . إن الأحادي من وجهة نظر الفلسفة الذهنية مبدأ خامل غير فعال ينتسب إلى المادة الحسية ، في حين إن العام يمثل مبدأً فعالاً روحياً . إن التفكير النظري الخالص الحدسي «بحكم وعي ذاته الفكري وحده» يبرز التنوع الاحتوائي كلية بشكل تلقائي . وبالتالي يكون الأحادي نتاج الفاعلية الفكرية ، أي أن الأحادي يخلقه التفكير إبداعيا ؛ إن الأحادي هو «التموضع العام» الذي يكون نتاج تصميم الوعي كما تبين الفلسفة الظواهرية . وهكذا تصبح الأحادية من طبيعة العام ذاته ، أي أنها تفقد طابعها الحسي وتصبح كمثالية واقعية ، أي أنها «تموضع عام» .

إن الحقيقة توجد في الوحدة الناشئة عن العام والأحادي . إن العمومية تتوسع من خلال الأسئلة الخاصة بالماهية والعلاقة التبادلية للعناصر الثلاثة العام الخاص والأحادي . الخاص هو الحالة التوسطية بين العام والأحادي ، أي أن العام يرتبط بالأحادي من خلال الخاص . «الأحادي يتعين بواسطة الخصوصية ، وهي بالتالي عمومية متعينة»(١٢٦) ، معنى ذلك أن الحالات الثلاثة هذه من طبيعة نظرية واحدة ، أي أنها أوضاع المفهوم العام ، هذا يعني أن «العمومية والخصوصية والأحادية . . .ثلاثة مفاهيم متعينة»(١٢٧) . إذا كان التفكير الاعتيادي لا يرى ارتباطاً بين هذه المفاهيم الثلاثة ، إلا أن التفكير النظري الخالص الحدسي يربط هذه الحالات الثلاثة ، المفاهيم المنطقية الثلاثة برباط جدلي بحيث «يسمى العام لاحقاً بالخاص والأحادي ويسمى الخاص لاحقاً أحادياً»(١٢٨) . هنا لا وجود للانفصال بين العام والخاص والأحادي . العام لم يعد تجريداً عقيماً لمحتويات تجريبية تناقض الخاص الحياتي . إن هذه

---

125 - Boris Abba; Vor- u. Selbstzeitigung als Versuch d. Vermenschlichung in d. phan. Husserl, S. 51 / 52.

126 - Hegel; Wissenschaft d. Logik, S. 296.

127 - ibid.; S. 288.

128 - ibid.; S. 288.

العمومية ليس تجريداً عقيماً وفارغاً ، وإنما هي المفهوم ذاته ، وهي بالتالي الواقع الحقيقي ؛ العمومية تظهر فعالة منتجة لذاتها ولتعيناتها لأنها هي المفهوم ، والمفهوم هو القوة الإبداعية الخلاقة وهو «العيني وهو الثري لأنه هو أساس وشمولية التعينات السابقة ألا وهي مقولات الكينونة وتعينات الانعكاس»(١٢٩) . العمومية الحقيقية كالسلب المطلق الذي ينتسب إلى ذاته . العمومية سلبية محايثة . إن هذه الأوضاع الثلاثة للمفهوم العام النظري تعني أن المفهوم يخضع نفسه للسلب النظري وهذا النشاط يصبح لاحقاً الطبيعة الخاصة للعام . إن عملية النفي الذاتي التي يمارسها المفهوم يخلق فيها المفهوم نقيضه ، أي أن المفهوم يخلق في هذه الحالة أوضاعاً متعينة خاصة به ؛ وفي هذه الحالة يتطور المفهوم إلى «حكم» إلى «تقسيم نشأوي» يتضمن شمولية تعيناته . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يتحول إلى موضوع ويكتسب بذلك صورة العمومية التي تصبح هي نفسها وحدة . إن خلق الاختلاف والتمايز في المفهوم يمثل بداية التعين الذاتي للعمومية . التواصل يكون في أن العمومي يعين ذاته . إن العام هو البساطة . عندما يتعين العام يصبح خاصاً ، بمعنى أن العمومية المتعينة هي الخصوصية . إن العمومية والخصوصية من طبيعة واحدة لأنها أوضاع المفهوم النظري العام ذاته . لهذا إن هذه العملية تمثل حركة المفهوم ذاته . هذه الحركة لا تصدر نحو الخارج ، وإنما تمثل تعمق المفهوم في ذاته ، أي إن المفهوم يتوسع محتواه في الخلاف عن العمومية التجريدية ، العمومية البسيطة التي تمثل حالة المفهوم الأولية التي تكتسب تراكيب تضمنية جديدة ، أي أن مفهوم العمومية يقوم بعمل خلق إبداعي تنتج بواسطته تعينات المفهوم . هذه العملية ليست فعلاً خارجياً ، أي أن المفهوم لا يخرج عن ذاته ، أي أنه لا يحتاج إلى مادة ، أو إلى شيء خارجه . «المفهوم المتعين يبقى أيضاً في ذاته مفهوماً حراً بشكل لامتناه»(١٣٠) . التحقيق الذاتي قوة إبداعية . النفي الأول يوفر للعمومية تعيناً محدداً . تعين العام يعني الخاص . إن العلاقة بين العام والخاص يمكن أن تقارن بالعلاقة بين الضروب والأنواع . إن النوع

---

129 - ibid.; S. 295.
130 - ibid.; S. 278.

يتجلى هنا على أنه تعديل للضروب التي تمتلك تعيناً كبيراً . إن هذه العلاقة ليست غريبة على المنطق الصوري . إن مفهوم النوع يمثل السمة الأساسية لمفهوم الضروب . إن الضروب هي «العموميات» التي لا يمكن أن تمتلك شيئاً أسمى منها وأكثر علواً . إنها الضروب العليا المجردة ، هذا يعني العموميات المجردة العليا»[131] . إن العام في الخاص وهو جوهر الخاص ، بمعنى أن الضروب توجد في محتوى مفهوم النوع . عندما ينفي العام ذاته يصبح خاصاً . إن العام لا يعدم كلية ، أي يموت، من دون أثر ، وإنما يتحول إلى الخاص إلا أنه غير ظاهر ، وإنما يكون جوهر الخاص ذاته . هذا يعني أن الخاص لا يتضمن العام فقط وإنما يصور العام بواسطة تعيناته . إن الخاص في العام . العام هو الذي يخلق الخاص ، إنه الجوهر الباطني للخاص . إن العام يتضمن الخاص كطبقة له . إن العام هو ما لا يمكن أن يقال فيه شيء محدد ، أما الخاص فإنه الحالة المتعينة للعام والذي يتجلى من خلال ارتباطه بالأحادي . إن الخاص هو العام الذي تتجلى فيه بعض الصفات والخصائص الخاصة به ؛ وإن كانت تعينات العام ليست هي العام ذاته إلا أنها مع ذلك لا يمكن أن تنسب لشيء آخر خارجي ، لا ينتمي للعام ذاته . لهذا يجب أن يخضع الخاص للعام . ذلك لأن الخاص ليس حالة خارجية للعام . إن الخاص وإن اختلف عن العام فإنه يمثل حالة العام الخاصة المتعينة . إن العمومية هي التي تخلق كل شيء من ذاتها ، أنها تنفي ذاتها وتتحول إلى خصوصية ، بمعنى أنها تخلق تعيناتها الخاصة التي تكون ماهية الخاص . إن هذه العملية لا تعني أبدا تبعية الواحد للآخر ، أي تبعية الخاص للعام وأن نشأ الخاص عن العام ، ذلك لأن تحول العام إلى خاص يعني أن العام يختفي كلية في الخاص . لذا إن الخاص يمثل وجوداً قائماً بذاته . إن الخاص يمثل فناء العام ؛ العام يختفي ويتحول إلى خاص ، أي أنه يمثل الماهية والجوهر الأساسي للخاص . إن العام في حالته الأولية بسيط لا متعين ، وعن طريق تعين العام ، الذي أصبح بسبب هذا التعين خاصاً ، فإن هذه التعينات التي خلقها من ذاته تمثل محتواه الأصلي . هذه هي الصورة الأساسية لعلاقة العام بالخاص وهي التي تمثلتها لاحقاً المسيحية في علاقة

131 - Boris Abba; Ver- u. Selbszeitigung..., S. 52.

الله الأب وروح القدس . إن روح القدس ستكون جوهر الله الابن (الأحادي) ، لأنه من الصعب إيجاد مرادف وفهم آخر للعلاقة الغريبة لمفاهيم المسيحية عن الله الأب ـ روح القدس ـ والله الابن غير علاقة العام ـ الخاص ـ والأحادي . هذا إذا عرفنا بأن الفكرة الأفلاطونية تحولت في الأفلاطونية الجديدة إلى روح ووضعت الروح في المسيحية على أنها خاصية الله الأب ، وكأنها حالة خاصة به وقد تطورت عن الخاص لاحقاً في شخص عيسى فكرة الأحادي . أي أن العام هو الخاص وهو الأحادي ، وهو ما أطلق عليه بالتثليث . لكن في العلاقة الفلسفية فإن الفارق بين العام والخاص ليس فارقاً كمياً بل كيفياً أيضاً . المحتوى الكبير يطابق وبالضرورة محيطاً كبيراً ، لأن المفهوم النظري الخالص لا يحتوي في ذاته على محتوى جميع الخصوصيات التابعة . إن الخاص لا يمتلك محتوى منفصلاً خاصاً به يسبغ عليه طبيعة خاصة ويؤلف ملكيته الخاصة المستقلة . إن ما ينتسب للخاص ، أي أن ما يكون محتوى الخصوصية ينتمي إلى العمومية التي نشأ عنها ويبقى فيها . كلما كانت العمومية أكثر ثراءً وأغنى وأكثر تطوراً كلما خلقت من ذاتها الخاصة مفاهيم أكثر ويكون بذلك محيطها أكبر وكذلك محتواها الخاص . الخاص يبقى في العام كجزء حي له ، وهذا يعني أن الخاص يبقى داخل العام . إن العلاقة هنا بين العام والخاص هي علاقة نفي العام لذاته ، إنها حركة العام الذاتية لإنتاج الخصوصيات . إن العام هنا ليس إلا الإلهي ، وحركة العالم الإلهي هي عملية خلق تعينات «والتعين كما في المفهوم انعكاس شامل . . .ظاهر نحو الخارج ، والانعكاس في الآخر ظاهر نحو الباطن»[١٣٢] . لهذا إن حركة العام هي عملية خلق التعينات . هذه العملية يكتشفها الإنسان في عالمه الباطني ، في عالمه النفسي نتيجة «الإبصار الروحي» أو كما يقول هوسرل «إبصار الماهية» . إن النزعة الصوفية تكتشف واقع العلاقات القائمة في صلب الروح ؛ إلا أن هذه العمليات لا يمكن أن تربط وتنسب إلى عالم المدركات الحسية ، وإنما إلى عالم الروح . إن الإنسان هنا يكتشف عملية سبق وحدثت في الذات الإلهية منذ الأزل . لذا أن العمومية النظرية الخالصة بشكلها البسيط تنشأ عن الله ، إنها

132 - Hegel; Wissenschaft d. Logik, T.2, S. 278.

«الأفكار» «الماهيات الفكرية» التي لا تمتلك بعد تعينا في ذاتها . إنها خالصة لا متناهية تعيش حياة هادئة في الذات الإلهية . وعليه يضع العام نفسه في عملية إنتاج التعينات في تضاد مع ذاته الخاصة ؛ إن «العلاقة الخاصة للمفهوم بذاته تكون بذلك علاقة موضوعة بواسطة السلب ذاته وهي عمومية المفهوم»[١٣٣] . إن تعين المفهوم هو الخصوصية التي تحقق كثرة مفهوم «التنوع» . ومع ذلك يبقى الخاص عاماً إلا أنه بسبب ظاهريته الخارجية يصبح متعيناً . إن تنوعات الخصوصية والأحاديات توجد في علاقة خارجية مع بعضها البعض وهي بالتالي أوضاع مفهوم العمومية ذاتها . الخصوصية والأحادية ينتسبان بالتالي إلى عمومية موحدة ويمكثان فيها . العام لا يثبت على أنه المتطابق المطلق مع ذاته وإنما على أنه المختلف ، النقيض للأحادي والخاص . لهذا إن الخاص مثلاً لا يتضمن العام وحدة وإنما يصور الشيء ذاته في تعينه . الخصوصية تعيش في بيئة العمومية ، والعمومية تمثل الجوهر الباطني للخصوصية . وبهذا يكون الخاص هو العام المتعين . إنها علاقة الضروب بالنوع ، وإن «الضروب لا تتغير في أنواعها»[١٣٤] ،«وهذه الضروب يمكن أن تُجعل كميدان لنظرية الماهية»[١٣٥] . إن مفهوم الضروب يغتني ويمتلئ بالفوارق ، هذه الفوارق والتمايزات خلقها من ذاته . إن الاختلافات والفوارق هي التعينات التي خلقها المفهوم من ذاته ، وبالتالي ستكون تعينات (اختلافات) الماهية التي تقام (تثبت) بين أنواع المفاهيم . بهذا يسمى العام لاحقاً بالخاص والأحادي والخاص يسميان لاحقاً بالأحادي . بمعنى أن العام جوهر الخاص ، والخاص يحتوي العام كماهية له في ذاته . إن الواحد منها في الآخر ، وهو ما يسمى بالتطابق المطلق . إن هذه العلاقة الجدلية التي ترى في العام الجوهر الكامن في الخاص . أي أن الخاص من طبيعة العام رغم ظاهريته وامتلاكه للتنوع . إلا أن هذه العملية تتم في بيئة روحية ، بحيث تصير هذه الواقعة التأملية قانوناً منطقياً للتفكير النظري الخالص الحدسي . إن خلق الخالص

133 - ibid.; S. 274.
134 - ibid.; S. 280.
135 - Husserl; Ideen III, S. 99.

هو من أجل أن يكون ميدان فاعلية العام الذي حل نفسه في هذه العملية في الخاص . إنها عملية نفي إبداعي ، هذا النفي لا يعني سلباً ، أي فناء ، وإنما حالة إيجابية يخلق بموجبها العام شروط فاعليته الخاصة . إن هذه العملية كما يراها التفكير النظري الخالص الحدسي عملية قبلية ، تتم في ميدان التفكير . إن التفكير النظري الخالص القبلي ليس إلا الإلهي . أي أن عملية بعث في النفس المفكرة تكشف عن هذه العملية الكونية ، التي ترتسم وتتحدد من خلالها معالم الوجود . إن المفهوم النظري الخالص (العمومية) هو«تموضع عام» ، وبالقدر الذي يكون منتجاً ، ومصمما أي أنه خالق تعيناته ، خصائصه وصفاته من ذاته على هيأة أنواع ، فإنه هو الآخر مصمم ومنتج في الذات الإلهية منذ الأزل . إن علاقة العام بالخاص هي عملية خلق ، من عام بسيط لا متعين ،«فكرة» ،«روح» إلى عام متعين ، بمعنى خاص يتضمن في ذاته على التنوع والاختلاف ، ومن ثم يتجلى ظاهراً «كظاهرة» ضمن مكونات الوعي ، وبالتالي يكون عنصراً أساسياً للوعي ذاته . لهذا لا يرى التفكير النظري الخالص الحدسي فارقاً جوهرياً بين العام والخاص ، لأنهما من طبيعة واحدة ، ولو أنهما كينونتان مختلفتان . إن الفلسفة الصوفية لإيكهارت تنظر إلى علاقة العام والخاص ، على أنها عملية خلق الله للعالم ، حيث أن مستقر جميع الأشياء في الله منذ الأزل ، بصورة لا متعينة ، لا متناهية ؛ الأشياء بالطبع ليست كموجودات مادية ، وإنما المقصود بذلك أفكارها ، والأفكار هي المفاهيم النظرية الخالصة . لذا إن عملية تحول العام إلى خاص تتجلى على أنها عملية خلق تمت في الله منذ الأزل قبل أن يخلق الله العالم . وهو ما حاول أن يصوره لنا هيجل في كتابه «علم المنطق» ، العمل الذي يحاول به أن يرسم عملية خلق الله للعالم . ولذا فإن هذا هو ما يعيشه الإنسان الذي ارتقى إلى مستوى التجربة الباطنية ، أي إلى مستوى التفكير النظري الخالص ؛ هذه التجربة تعني كما في الفلسفة الظواهرية عملية اختزال العالم بجميع تنوعاته العلمية والتاريخية والدينية ، وبعملية الاختزال لا يبقى للإنسان سوى «فعل الوعي» الذي يكتشف عن طريق الحدس القوانين والمفاهيم (الأفكار العامة) التي تمثل الجوهر الحقيقي للواقع ، للجوهر

الإلهي . إلا أن هذه القوانين والأفكار العامة لا يمكن أن توجد في عالم المدركات الحسية ، ولا في البحث في الموجودات المادية ، وإنما تصدر مباشرة عن الله ، إنها تكون ماهية الإلهي . إن عملية الخلق الإبداعية للخاص من قبل العام ومكوث العام في الخاص يبين لنا أن طبيعة الخاص عامة أيضاً ، بمعنى إلهية . لذا إن عملية الخلق الإبداعية هي عملية الكشف عن معان (مفاهيم عامة) تكشف عن عمق وثراء الجوهر الإلهي . إن العمق والثراء ينشآن عن عملية الخلق للمفاهيم والمعان الجديدة وتظهر بذلك الخصوصية التي تنعكس هي الأخرى على ذاتها ، أي أنها تخلق من ذاتها تعينات جديدة ، تمثل بالتالي تعين التعين والمراد به في النهاية الأحادي . من هذا المستوى من الإبداع الذاتي هابطاً يحصل المفهوم على تعينات جديدة تخلق سلسلة من التعينات وبهذا ينشأ مجال المفاهيم الأحادية . إن الأحادي هو المستوى النهائي المتدني للتعين الذاتي المفهومي الذي يوجد في تضاد مع أحاديات المفاهيم الأخرى . إن الأحادي يعني «الفردي» أو «المفرد» . إن «الأحادية تعين بواسطة الخصوصية ، وهي بالتالي عمومية متعينة»(١٣٦) . هذا يعني أن الأحادية تنشأ عن الخصوصية ؛ الأحادية تظهر في ميدان الخصوصية ظاهرياً (خارجياً) ، ويتخذ بذلك الأحادي صورة كينونة ضرورية . إن العام والخاص يظهران كأوضاع لصيرورة الأحادية . في مجال الأحادية تصور تعددية الصور المنطقية المتعينة ضمنياً ، وهذه الصور توجد في حالة من التضاد والتناقض فيما بينها . إن صيرورة المفهوم «وتحوله إلى مفهوم أحادي يدخل بذلك المفهوم العام مرحلة جديدة من التمزق والإنقسام الباطني ، بحيث ينقسم المفهوم العام إلى كثرة من المفاهيم الأحادية المستقلة ظاهرياً . إلا أن المفاهيم الأحادية هذه لا تفقد ماهيتها النظرية الخالصة وعلاقتها النظرية مع بعضها البعض . وبذلك تحتفظ بارتباطها السامي . إن الأحادي لا يمكن أن ينفصل وأن ينعزل كلية عن العام والخاص ، ذلك لأن «الخاص هو العام المتعين ولنفس الأسباب لأنه هو العام المتعين ، فإنه الأحادي ، وبالعكس لأن الأحادي هو العام المتعين فإنه يكون بالمثل الخاص أيضاً»(١٣٧) .

136 - Hegel; Wissnschaft d. Logik, B. 6, T. 2, S. 296.
137 - ibid.; S. 298.

من هنا نستدل على تطابق العام والأحادي رغم تنوع وتعددية الأحادي وامتلائه بمحتويات حياتية تتشكل فيها صور عينية ـ منطقية أحادية غريبة . إن احتفاظ الأحادي بطابعه النظري وخصوصيته الباطنية يعود إلى أن الأحادي هو صورة العام الخارجية . إن الجوهر الباطني للأحادي هو العام أيضاً ، كما أن العام هو الجوهر الباطني للخاص . وهنا تنشأ علاقة بديهية بين المفاهيم الثلاثة أشبه ببديهية أقليدس التي تنص على أنه لو ساوت كمية كمية ثانية والثانية لثالثة والثالثة لرابعة فإن هذه الأخيرة تساوي الأولى .(عندما أ= ب ؛ ب = ج ؛ج = د ؛ ء = هـ) فإن أ = هـ . لهذا مثلاً تنسب المسيحية لله الابن خصوصية الأب وروح القدس ؛ ذلك لأن الابن ليس إلا الأحادي الذي يمثل تعين الخاص ، والخاص تعين العام وبالتالي ، كما أظهرنا أعلاه أن الأحادي هو أيضا تعين العام . لهذا إن ما يصدق على الله كمفهوم عام ، كعقل ، يصدق على الله كإنسان ، ويكون بذلك الله إنساناً . إن العلاقة الغريبة هذه لا يمكن تصورها في الواقع ، وإنما هي طريقة استحضار ذهني ، تخيل يمارسها الوعي (الإدراك الباطني) لاكتشاف حقيقة الإلهي . وهنا «تختزل» الفوارق بين الأحادي والعام ، رغم تعددية وتنوع محتوى الأول ونقاء ولا تعين ولا تناه وبساطة المحتوى الثاني ، بمعنى أن جوهر الأحادي هو العام ، أي أن جوهر الإنسان هو الله ، بمعنى أن الوجود الإنساني هو وجود إلهي . إنها عملية وعي ذات حيث ينفي الله ذاته كروح ومن ثم كإنسان كي يكشف عن جوهره الخاص في الوعي البشري ، أي أن الله يصل مرحلة من التحرر ووعي الذات ، في حين أن الإنسان يكتشف في هذه العملية ليس الله فقط في ذاته ، وإنما يدرك أيضاً أن جوهره الخاص هو الإلهي ، أي انه من طبيعة إلهية . إن عملية وعي ذات العام لا يمكن أن تتم من دون الأحادي ؛ إن الأحادي هو شرط ومقدمة أساسية للعام . لذا من غير الممكن تصور العام لوحده من دون الخاص والأحادي . إن وجود العام يشترط بالضرورة وجود الخاص والأحادي ، لأنها تعيناته ذاتها التي يصل بموجبها العام لاكتشاف ذاته . إن غياب الخاص والأحادي يصبح من غير الممكن الحديث عن العام ، لأن الخاص والأحادي يصبحان شرطين ضروريين لوجود العام . إن الأحادي كنفس هو بيئة الإلهي ، وعندما ترتبط النفس بالعقل فإن هذا الارتباط يمثل بداية الفعل الإبداعي الخلقي ، حيث تتم أولاً من خلال هذه الحالة عملية معرفة ذات ،

بمعنى اعرف نفسك ؛ إن عملية معرفة النفس هذه هي في الوقت ذاته معرفة العالم والله . لهذا يرى التفكير النظري الخالص الحدسي بأن العمومية والأحادية يعثران في الخصوصية (الحد الوسط) على بيئتهما ويبرزان بواسطتها في علاقة توحيدية . وهكذا تستوعب الأحادية كل من العمومية والخصوصية في ذاتها . إن الأحادي يكون البيئة والأساس الذي يتعمق فيه العام والخاص ، بمعنى «الضروب» و«الأنواع» ، أو أنه العلة التي تلحق بها الماهية العليا ولذا يكون جوهرياً . من هنا يظهر ارتباط العام والخاص بالأحادي كما لو أنهما صيرورته الخاصة . إن الأحادي هو حالة المفهوم المستقلة ، حيث يصبح المفهوم في حالته هذه منقسماً إلى وفرة من الأحاديات الغنية المتنوعة بالمحتوى . إن العام والخاص يفهمان هنا كالأحادي . إنه الحالة النهائية للمفهوم الذي يحفظ في ذاته عموميته وخصوصيته . إن الأحاديات المنطقية تعثر على جوهرها في الخاص والعام ؛ معنى ذلك إن الخاص والعام يمثلان في الوقت ذاته جوهر العيني . إن هذه العلاقة بين العام والأحادي تتم من خلال الخاص الذي يمثل الحالة التوسطية ، ويصبح بذلك الأحادي الجزء الحي للعام ، والعام يصير الماهية (الجوهر الروحي) للأحادي . إن هذا الفهم لا يترك إمكانية لأن ينظر إلى الخاص والأحادي على أنها أوضاع منطقية منفصلة عن العام . إن حركة هذه الأوضاع تمثل صيرورة العام ذاته ؛ وكما قلنا بأنها ليست إلا تعينات العام ذاته ، أي أنها تعينات المفهوم النظري الخالص . إن تعينات المفهوم كما فهمها كانط ليست إلا «نشاطات التفكير الخالص» التي «تنتسب إلى المواضيع قبليا» وتمثل بالتالي «نشأة معرفتنا عن المواضيع» . إلا أن هذه المفاهيم المنطقية طورت إلى مفاهيم ميتافيزيقية كما نلاحظ في الفلسفة ما بعد كانط بحيث تصبح حركة المفهوم خلق إبداعي للتعينات ، أو كما يفهم من هيجل مثلاً أن المفهوم النظري الخالص ينتزع ذاته من حالته اللامتعينة الخالصة إلى حالة متعينة خاصة ، وتكشف عن مظاهر خارجية لما كان باطنياً خالصاً . هنا على الكل أن يشارك حياتياً بحيث يصير العام ذاته أحادياً ، بحيث يصبح العام مجموع أحادياته . إن هذه فكرة قديمة قال بها بروكلس مثلاً واقتبست لاحقاً في إنجيل يوحنا والتي تنص على «أن مكونات الشيء هو الشيء ذاته» ومن ثم صار هذا المعنى في المسيحية مبدأً أساسياً ، بحيث يصور على نحو «أن ما يوجد في الله هو الله ذاته» ، هذا يعني أن

الأحاديات التي يتكلم عنها التفكير النظري الخالص ليست إلا صفات وخصائص العام . وتُكوّن بذلك العام ذاته . إنها أفكار قائمة في الله منذ البداية ، وإن تجلت ظاهرة ، فإنها بالتالي لا يمكن أن تنسب إلى طبيعة مغايرة لطبيعة المفهوم ، لطبيعة الله ، ذلك لأن الله هو جوهر جميع الموجودات ، ومهما اختلف تنوع الوجود فإنه لا يمكن أن يكون إلا وجود في الله ، لأن الأحاديات نتاج العام ، إنهما من طبيعة واحدة ولو أنهما بالمقارنة كينونتان مختلفتان ، لأنهما يردان بالتالي إلى الجوهر الإلهي . إن هذا يعني أن مبدأ التطابق المطلق يُقر الاختلاف في نفسه ذاته ؛ إنه مبدأ وحدة المتناقضات . إن الأحاديات متضادة ومتناقضة إلا أنها مع ذلك تجد نفسها في وحدة عليا في المفهوم النظري الخالص الذي هو عالم الإلوهية ، في الله حيث يختفي التناقض ، ذلك لأن الموجودات الأحادية في نشأتها الأولى توجد كذلك خالصة نقية في الذات الإلهية ، وتكون في حالة سكون مطلق . إنها أيضاً رغم أحاديتها مطلقة ورغم تعينها مثالية لأن جوهرها الأصلي مثالي ، فكرة موجودة في الله . الفكرة لا تنتج إلا فكرة مماثلة لها وإن كانت متعينة ، والمثالية تحفظ هنا فكرة الفلسفة الصوفية التي تتخلص في «معرفة الشيء بشبيهه» «معرفة المشابه بالشبيه» .

إن الفلسفة الكانطية والكانطية الجديدة ترفض الاعتراف بتطور مبدأ التطابق الفلسفي . وطبقاً لهذا تفهم الفلسفة النقدية العام والخاص على أنهما قواعد عامة للتفكير . ولهذا تضع الفلسفة الكانطية والكانطية الجديدة مقابل ثنوية العام والخاص ثنوية المفهوم والتأمل . إن الاعتراض يقوم على أساس إنه إذا كان العام يفهم على أنه القبلي فإن الخاص والأحادي ذو طبيعة تجريبية بعدية من الصعوبة أن ينسبا إلى العام . هذا هو الاعتراض الذي تقدمه الكانطية الجديدة ضد الفلسفة النظرية الخالصة . إن الكانطية والكانطية الجديدة تحاول أن تجعل من مبادئها مبادئ «المعرفة العلمية» التي لا تنفصل عن التجربة والمعطى الحسي . في حين إن غاية التفكير النظري الخالص الحدسي هي معرفة المطلق ، ومعرفة المطلق لا يمكن أن تتحقق من دون معرفة مطلقة . والمطلق لا يمكن إلا أن يكون عاماً خالصاً في ذاته . لذا إن معرفة المطلق يجب أن تبتدأ بالمطلق ذاته ، أي أن المطلق يصبح موضوع التفكير النظري الخالص

ذاته . هذا يعني أن المطلق في هذه الحالة يضع نفسه ذاته في تضاد مع ذاته من أجل الكشف عن ماهيتة الحقيقية . لهذا لا يمكن أن تكون المعرفة النظرية الخالصة ناشئة عن معطيات جزئية حسية . على هذا الأساس يكون الخاص والأحادي حالات العام ذاته ، والعام هو الذي يراد به المطلق . لهذا تكون الأحادية التي تتكلم عنها الفلسفة النظرية ليست ميتة ، خاملة ، بل إنها وحدة سلبية تنتسب لذاتها وتكشف بذلك عن قدرة وقابلية التجدد الذاتي ، أي إن الأحادية تعيد إنتاج كيانها الخاص ومحتواها وتعيناتها . إنها فاعلية روحية كالعام ذاته . إن العام هو الذي يفعل ويؤثر في الأحادي ، إنه هو القوة الفاعلة المحركة في حياة الخاص والأحادي . إن الأحادي في إطار عملية كونيه ، رغم تجليه الظاهري ، ورغم مظاهر انفصاله وعزلته الخاصة . إن الأحادي يبدو وكأنه وحدات منفصلة لا تعرف حياة حقيقية كتلك التي يعيشها العام . إلا أن هذا الظاهر كما يراه التفكير النظري ليس سببياً بل إن حركة العام تتم وتحقق من خلال الأحادي هذه . إنها وسائل العام ذاته التي خلقها من نفسه ومازال يعيش فيها ويكون ماهيتها أو جوهرها الروحي ، والأحادية ليست إلا الجزء الحي الظاهر للعام . لهذا يقول هيجل مثلاً أن الحياة ذاتها هي «العمومية المطلقة» التي لا تقف في تضاد مع الأحادية التي تحررت من هذا التناقض ، أي تناقض العام والأحادي الذي يعرفه التفكير الذهني . لذا أن الأحادية النظرية تمثل الحالة الراقية للمفهوم . إن الأحادي هو الوحدة الذاتية الحياتية والنظرية للعام والخاص . إن هذا المفهوم يبين لنا كما أسلفنا علاقة الإلوهية وتعديلاتها . إن الله هو العام وشذرات العالم هي «الأحادي» «الفردية والفعل تؤلف مبدأ الأحادية عموما والذي يسمى في عموميته بالقانون الإلهي الباطني»[١٣٨] .

إن العام هنا قوة خلق إبداعية لا يخاف النفي ، بل إنه بعمله هذا يخلق ويحقق المحتوى كله كجوهر ، إنه «قوة مطلقة» . إن هذه العلاقة الثلاثية للعام والخاص والأحادي تكشف لنا عن نظام التدرج القائم في صلب الوجود الإلهي . أي إن نظام التدرج يتألف من وساطات نقية ؛ الواطئ متحقق فيه الفعل حقاً . عندما يكون الواطئ

138 - Hegel; phan. d. Geistes, S. 352.

الأحادي هو البيئة التي تتحقق فيها فاعلية العام ، فاعلية الفكرة ، بمعنى إن عملية كشف باطنية عميقة للمعاني والمفاهيم تتم في صلب الأحاديات ، وهذه العملية كما لو أنها تغمر الأحادي في إشعاع النور الإلهي بذلك يتكشف طابعها العقلي ؛ هنا تتجلى واضحة عملية الخلق الإلهي التي تتمثل كعمل إبداعي للمفهوم . إن كل ما يوجد يمثل نتاج الفاعلية الإبداعية للمفهوم المطلق ، الذي يمثل في النهاية الله ذاته . إن ما تكتشفه النفس في ثناياها يمثل بالتالي العملية الكونية الجارية في الذات الإلهية ، عملية الخلق والفناء ، التي تعكس الصيرورة الأزلية للكون في الله . إن هذه العملية تمثل استنباطاً فكرياً يطلق عليها أفلوطين مثلا اسم «الفيض» الروحي بحيث يعين للواقعة طابعها الوجودي كإنتاج للأشياء الدنيا من خلال العليا طبقاً لطابعها المنطقي وكاشتقاق (تعين) صاعد من الخاص إلى العام . إنه دافع ديني ميتافيزيقي وجد أيضاً في الأفلاطونية الجديدة كبناء تدرجي صاعد قائم في الفكر الخالص ذاته ، أي أنه يتم في الذات الإلهية ، ويتجلى على هيأة مفاهيم خلق إبداعية .

المفهوم الإبداعي والعلم

إن الفلسفة المثالية منذ كانط تحاول أن ترسي المبادئ الفلسفية على أسس ثابتة وطيدة ، ولهذا تبقى الغاية النهائية للفلسفة المثالية المتعالية النظرية أن تجعل من الفلسفة علماً . هذه المهمة تقتضي بالضرورة شروطاً ومقدمات تختلف كلية عن التقاليد السابقة في التفكير ، وأولها ينحصر في تخلي عالم المدركات الحسية ، ورفعه إلى مستوى مفهوم عام ، أي يصبح لاحقاً محايثاً للوعي ، أي أن تلغى حالته الحسية ويرفع إلى مستوى المفاهيم العامة المجردة . إن العالم الحسي لا يمكن أن يقدم معرفة يقينية عامة ضرورية ولا مشروطة ؛ أي أن مفهوم التجربة لا يمكن أن يقدم حكماً دقيقاً يقينياً . إن الشيء ، والمواضيع ، وعالم الأجسام يُترك للعلوم الطبيعية . في حين أن المعرفة الفلسفية الحقيقية تنشأ عن طريق الحدس ، هذه المعرفة من سماتها الضرورة واللامشروطية والعمومية ، إنها معرفة حدسية . وبسبب ضرورة وعمومية فعل التركيب لا يمكن لمعرفة كهذه أن تستنتج من تجربة أحادية أو تجارب عدة . إن المعرفة القبلية في الخلاف عن المعرفة الواقعية ـ التجريبية تبتدئ من فعل المعرفة الذي يثبت وجود شيء ما ، بينما تبتدأ المعرفة التجريبية ـ الواقعية من مفهوم الواقع . بهذه العملية يستعيض التفكير النظري الخالص الحدسي عن التجربة «بالتأمل العام» ، وهكذا يلغي تطابق العلم عامة مع مفهوم العلم التجريبي .

إننا نحتاج التجريبي من أجل مصادر ملائمة (مناسبة) للفروض العامة ، معنى ذلك مصدراً للمفاهيم العامة المجردة . بينما يبتدئ التفكير الحدسي «بداية مطلقة» كما يقول هوسرل ، بهذه الطريقة وحدها يمكن للفلسفة أن ترتقي إلى عالم الأفكار المطلقة ، لأنها لو ابتدأت بالتجريب فإنها تبقى فيه ولا تستطيع أن تبرح ميدانه ، لأنها تعتمد في بناء مفاهيمها على المادة الحسية ؛ لهذا إن المفاهيم الناشئة عن التجربة مهما بلغت من العمومية إلا أنها تبقى عمومية مشروطة ومقيدة ومحددة بالمعطى

الشعوري ، وهو النقص الأساسي الذي يراه التفكير النظري الخالص الحدسي في التفكير الذهني الكانطي ، حيث يعلن على أن هذا النمط من التفكير يعيش حياة المفهوم العام المجرد ولا يصل إلى عالم الأفكار ، عالم العقل والروح ، الذي يعني به عالم الألوهية .

إن نشوء معرفة عامة مطلقة يجب أن يكون موضوع المعرفة هذه مطلقاً . إن معرفة المطلق تتطلب بالضرورة معرفة مطلقة ، أي معرفة تقوم على الأفكار الخالصة ؛ عن هذا فقط ينشأ العلم الحقيقي . إن موضوع الفلسفة في هذه الحالة لا يمكن أن يكون معطى حسياً ، بل أن موضوعها يصمم منذ البداية في الوعي ، في النفس البشرية . هوسرل يطلق على عملية وعي أن يكون شيء ما وتعقل موضوع التفكير الذي يكون نتاجاً للدلالية ، بمعنى أن موضوع الفلسفة المتعالية النظرية موضوع مثالي ، أي أنه يصمم في الوعي ، في (الذاتوية المتعالية) . إن موضوع الفلسفة الجديد هذا لا يحرف ويدخل في ميدان النفس الإنسانية ؛ إن النفس بخلقها للموضوع تعيش معه حياة عامة مثابرة ونشيطة ، وتكون في حالة فاعلية ذاتية دائمة ، في عملية خلق دائمة . إن النفس تكتسب وعيها ولكن على نحو أعمق وأعم بحيث تلغي عن هذا الوعي صفة الذاتية ، أي أن يصبح «ذاتوية عامة» تعايش الموضوع . إن الوعي يعيش في عناصر الموضوع وعندها يصير الموضوع ذو خصائص وصفات مثالية ، كالوعي ذاته تماماً ، أي إنهما يصيران من طبيعة واحدة ، بحيث يغتني الإنسان به . الموضوع يعيش في النفس ، في وعيها الخاص ، بحيث يكون الموضوع والوعي واحد ، أي أن الموضوع ليس ميتاً بل حياً يعيش حياة النفس ذاتها كما لو أنه جزءها الحي . لهذا يكون الموضوع مصمما في الوعي (النفس) إلا أنه في الوقت ذاته يُصمم (تصميمي) ، أي أنه يخلق بحركته الحية في الكيان النفسي تعينات جديدة ، معان تمثل الميدان الذي على الوعي أن يتعمق فيه ، أي أن يتعمق الوعي في ذاته كي يكتشف مكامنه وخفاياه . هنا تتم عملية معرفة النفس للموضوع ، بحيث يكون بالنسبة للموضوع معرفة ذات أيضاً . إن المعرفة تتحقق من خلال قوة التفكير التأملية . إن موضوعاً كهذا لا يمكن أن يكون إلا

المفهوم. إن الموضوع الذي هو المفهوم ليس إلا القبلي الذي نسبه كانط إلى قوة الطبيعة البشرية على أنه نتاجها الخاص، أي أنه «بناء منطقي صوري للوعي يكمن فيه الفهم الذي يوجب الخضوع للمثال»[١٣٩]. في حين أن القبلي يكتسب طبيعة دينية في الفلسفة ما بعد كانط، حيث أنه لم يعد نتاج الحالة النفسية للإنسان، وإنما مفهوم حدسي ليس إلا الفكرة. المفهوم هذا كما في الفلسفة الهيجيلية لا يمثل إلا تجلي الألوهية ذاتها. والقبلي أو المفهوم النظري كما لدى هوسرل مثلا هو «الماهية الخالصة»، وهذه الماهية ليس إلا الفكرة المطلقة، وهي الوعي الخالص، وإن «الوعي الخالص عنصر ترتقي فيه الروح؛ إلا أنه عنصر الإيمان كالمفهوم يتداخلان كل منهما الواحد في الآخر»[١٤٠].

بهذه الطريقة يظهر المفهوم كما لو أنه نشأ عن مصدر آخر غير القدرة الفكرية للإنسان، أي أنه صدر عن قوة ما فوق بشرية، إلهية؛ إنه المفهوم الذي لا يمثل تركيب لمعطيات الشعور، بل حدساً. إن المفهوم في هيأته الجديدة التي اختلفت عن طبيعة المفهوم الذي فهمه كانط لا تنتمي إلى عام المدركات الفكرية الإنسانية، بل أنها عالم عام، مكتمل، لا مشروط قائم بذاته، وهو الواقع الوحيد الموجود، وكل شيء نشأ عن المفهوم ذاته، إنه يحمل وضوحه في ذاته، ولا يحتاج إلى عنصر مساعد. إن المفهوم لا يمكن إلا أن يكون إلهياً ومثالياً. إن المفهوم يربط بالعقل، أي إنه كما يقول هيجل: «المفهوم حقيقة العقل»[١٤١]. إن معرفة المفهوم وطبيعته تلزم على من يريد أن يعرف المفهوم أن يضع نفسه في حالة عقلية. العقل هو نوع من التفكير. إن العقل مرادف للفكرة، ويعني في الوقت ذاته كل ما هو موجود. أي أن كل وجود حقيقي هو وجود عقلي. بمعنى أن المفاهيم تمثل عالم الأفكار غير المستمدة من التجربة، وتكون بذلك متوحدة في الله، أي أنها تمثل الوحدة العليا التي لا تنفصل للكل. فالكل هو العقل، الذي يحتوي على كل شيء. إنه بالتالي هو المثالي وهو الواقعي.

---

139 - Manfred Jacobs; Das religiose Apriori bei Ernst Troeltrisch, im Geschichte u. Geschichtsbewusstsein, München, 1990, S. 497.

140 - Hermann Glockner; Hegel, B. 2, Stuttgart, 1940, S. 513.

141 - Hegel; Phanomenologie des Geistes, S. 246.

عن هذا ينتج أن المثالية هي مصدر الواقعية . إن الواقع المطلق ما هو إلا الفكرة العليا حيث يتوحدان ويتطابقان في العقل . فالعقل قوة إبداعية خلاقة ، تنتج من ذاتها الأفكار ، أي أنها تنتج الشيء ذاته . حيث أن الشيء الذي يعنيه التفكير النظري الخالص الحدسي ليس إلا الفكرة ، إنه مثالي .

إن الفلسفة بعد كانط ألّهت العقل وجعلت منه ومن نتاجاته الواقع الوحيد الممكن الحقيقي . إن العقل الخالص «عقل في ذاته» ، عقل مستقل تماماً عن الحساسية . إن العقل كما يقول كانط هو القدرة على المعرفة من المبادئ ، القدرة على أن يحكم وفق المبادئ قبلياً . إن العقل كما يرى كانط يتحقق في الوظائف العقلية للتفكير ، في المفاهيم والأحكام . كل المعرفة العقلية والخالصة تنتسب إلى التجربة من دون التأمل الذي يجب أن يتعين بواسطة التفكير ، وتكون فارغة ، عديمة الموضوع طالما تمتلك المنطقي - الصوري وليس الواقعي محتوى لها . هذا يعني أن العقل الخالص يتجرد عن محتوى المعرفة الواقعي وعن الاستخدام الواقعي ، لأن العقل يتضمن نشأة مفاهيم ومبادئ محددة ، لا يستعيرها لا من الأحاسيس ولا من الذهن وهي القدرات المتعالية والمنطقية للعقل . إن العقل قدرة مبادئ وهو «القدرة على وحدة قواعد الذهن تحت المبادئ» لا صلة له بالتجربة ، ولا بأي موضوع ؛ إن صلته بالذهن وحده لكي يقدم للمعارف المتنوعة للذهن وحدة قبلية بواسطة المفهوم التي تسمى وحدة العقل وهي من نوع مختلف تماماً عن الوحدة التي يمكن أن تتحقق من قبل الذهن»[١٤٢] . العقل وحده يحفظ «الشمولية المطلقة» في استعمال مفاهيم الذهن ويهدف إلى وحدة عليا ، هذه الوحدة هي «وحدة العقل» . إن عدم اكتفاء العقل بالمفاهيم الذهنية ، التي يرى فيها معارف جزئية ، وإن كانت عامة ، إلا إنها تبقى محدودة ومشروطة بعالم المدركات الحسية ، لذا إن العقل لا يجد ولا يعثر في التجربة على اكتفاء ، لذا نراه يسعى صوب اللامشروط ، وصوب ما فوق الحسي . لهذا إن الاتجاه الصوفي - الديني يمثل السمة الغالبة لأنماط التفكير الفلسفي . إن الفلسفة في هذا المعنى لا يمكن أن

142 - Kant; Kr. d. r. V,. tr. Dial., Einl. II A (I 318 ff-Rc 285 ff).

تكون إلا لاهوتاً عقلياً ، لأن التفكير النظري الخالص الحدسي ذو طبيعة صوفية لا يمكن أن يقبل ويكتفي بمعارف جزئية بل إنه يريد أن يلم بالكل ، والكل هو العقل وهو الله . لذا عندما يكون موضوع الفلسفة مفهوماً خالصاً ، أي فكرة ، فإن الفكرة هي الله . بمعنى أن العقل هو الذي يخلق الله ، ومكان الله في المعرفة العقلية ، لأن العقل هو «القدرة على إنتاج الأفكار» ، بهذا يكون العقل هو «الحدس المفكر» وعندما يكون المفهوم عقلياً فإنه يوحّد في ذاته مثلنة المعطى المنطقي والواقع المطلق .

إن المفهوم الذي يكون المحتوى الفكري ليس إلا المفهوم النظري الخالص الحدسي . إن المفهوم في هذه الحالة كونه «محتوى فكري» بمعنى إنه «معنى» هذا المحتوى . إن نتاج النفس هذا ألا وهو المفهوم ليس إلا عملية تعرّف العقل على الشيء وتحويل الحساسية إلى مفهوم وإلى كينونة ، إلا إنه تنفى عن المفهوم صفة الذاتية ويصبح مفهوماً عاماً روحياً عن طريقه تتعرف النفس على عالم الروح من المقولات العقلية . وهكذا تكون المفاهيم المتعينة والمفاهيم العامة واحدة وهي التي تكون الجوهر الروحي لكل شيء ، وهي الثابت في المتغير .

إن الفلسفة النظرية الخالصة الحدسية هي علم الأفكار المطلقة ، والأفكار المطلقة هذه ليسب إلا الماهية . إن الفكرة الخالصة ، الماهية الخالصة ، هي المفاهيم العامة التي تتطابق مع مفهوم الشيء ذاته ، بمعنى أن المفهوم هو الشيء . وبذلك يكون المفهوم هو الكينونة ذاتها ، وهو «الواقعي ـ المنطقي» في الوقت ذاته . إن المفهوم الموضوعي للشيء يكون الشيء ذاته ؛ بمعنى أن المفهوم الخالص هو الماهية غير المتغيرة وغير المتبدلة للشيء . إن هذا يدل على تطابق المفهوم والموضوع ، لكن هذا التطابق لا يعني أن كل موضوع في ماهيته الباطنية مساو لأفكاره النظرية . إن حركة الفكر أو الفاعلية المطلقة للمفهوم هي المنهج الخاص لكل شيء . وبذلك يصير المفهوم لنفسه موضوعاً ، بمعنى أن المفهوم يفكر بذاته ، هذا يعني أن محتوى الفكر هو الفكر ذاته . إن الجانب الموضوعي للوعي يمتلك محتوى وهذا المحتوى هو المعنى ؛ أي أن الموضوع هو المعنى ، والمعاني لدى هوسرل نوع من المفاهيم ،

بمعنى المواضيع عامة»[١٤٣] . من هنا يتضح أن الفلسفة تعمل بالمفهوم وحده ، أي أن موضوع الفلسفة هو التفكير المفكر بذاته . والمفهوم هو معنى الفكر ذاته الذي يتجلى واضحاً بذاته ، خالصاً ، مطلقاً ، وهو الجوهر الحقيقي الوحيد . لذا إن حركة المفاهيم تمثل صيرورة العالم والروح ، ذلك لأنها تمثل الجوهر الباطني للعالم ، وتمثل في الوقت ذاته حقيقة الروح (العقل) . لهذا إن المفاهيم النظرية (الأفكار) تخلق من ذاتها تعيناتها الخاصة ؛ إن هذه العملية تتم بلا توقف ولا انقطاع ، إنها الحركة الأزلية للوجود في الله . هذه العملية الكونية الأزلية الجارية للخلق والإبداع يعيشها الإنسان «كتيار معايشات» والمعايشة ذاتها ما هي إلا الفكرة الخالصة ، المفهوم النظري الخالص «تيار المعايشة كوحدة يكون هو ذاته في صورة فكرة»[١٤٤] . هذه الحالة تعيشها النفس في تجربتها الباطنية ، وهي نوع من الاتصال بالنفس وبالروح ، أي كشف الإلهي في النفس البشرية . قد يُعترض على أن الموضوع في الفلسفة الظواهرية مثلا يصمم في الوعي إلا أن عملية تصميم الموضوع في الوعي الخالص ليست إلا عملية خلق . أي أن التفكير النظري الخالص الحدسي يخلق من ذاته مواضيعه ، التي لا تختلف عنه . لذا نبقى دائماً وأبداً في عالم الروح ، عالم الموجود الباطني ، والوجود الباطن هو الموجود في الحقيقة . هذه العملية ، عملية خلق الموضوع يطلق عليها هوسرل مثلاً «الذاتية المتعالية» ؛ والذاتية المتعالية يجب أن تفهم على أنها الفكر عامة ؛ إنها تصمم أي واقعة ؛ أنها تعني القدرة الفكرية التي تتجلى بواسطتها حقائق الأشياء . لذا أن ماهية الذاتية هي ماهية الوجود ؛ إن الذاتية كفكر تخلق المفاهيم التي تمثل الكينونة ذاتها . والمفهوم الذي هو الكينونة في الوقت ذاته ليس إلا الفكرة الأفلاطونية ، التي تمثل ماهية عامة . إننا نرى هنا تطابق الفكر والواقع ، التفكير والكينونة ، حيث أن الكينونة تمثل العنصر الواقعي ، واقعية الفكرة ، محتوى الفكرة نتاج المعرفة بشكل مطلق . هذا يعني أن الوجود كفكرة والعالم ليس إلا فكرة . إن ماهية المفهوم المطلق تعني أن المعرفة وموضوعها واحد . المعرفة تخلق ذاتها من إمكانيتها الخاصة . إن الذاتي

---

143 - Kraft, J; von Husserl zu Heideger, S. 48.
144 - Seebohm, T.; die Bedingung d. transzend. - phil., Bonn, 1962, S. 137 / 8.

والموضوعي مختلفان في طبيعتهما إلا أنهما يتوحدان في المعرفة المطلقة . لذا إن المطلق هو عدم تمايز الذاتي والموضوعي . لهذا يوجد في صلب التفكير النظري الخالص مبدأ التطابق المطلق الذاتي والموضوعي «والفلسفة الظواهرية المتعالية تعتمد على المطلق الذي يَنظم لها سلفاً طالما أن التفسير المتعالي ذاته هو تحقيق المطلق»[١٤٥] . إن كينونة المطلق تعقل في التفكير الخالص . إن الكينونة المطلقة هي المطلق في صورة التفكير ، أي أن الكينونة المطلقة نتاج التفكير ، إلا أنها توجد في التفكير من خلال فاعليته . هذه الطريقة في التفكير تمثل التجاوز أو التخطي من الفلسفة العلمية إلى الصوفية ؛ معنى ذلك أن العقل هو القاعدة الجوهرية للكينونة والحياة . وعليه تزعم الفلسفة أن التفكير النظري الخالص هو النفس الحاضرة «نفس العالم» ، والمفهوم المطلق هو الماهية البسيطة للحياة ، حيث يكون فيه كل شيء متماثلاً ، لا وجود لفوارق ، وجوهرية المفهوم تتلخص في أنه لا يمتلك شيئاً خارجه . لهذا يكون المفهوم النظري الخالص ، الفكرة المطلقة هو الوجود الوحيد الممكن ، حياة لا تفنى ، حقيقة مدركة لذاته كما وإنها حقيقة جميع الأشياء . لهذا ترى الفلسفة المثالة النظرية أن لا شيء متعذر على الفهم ، لأن الوجود الحقيقي فكرة ؛ إن ما يوجد هو العقل وفاعليته . من غير الممكن أن يكون من المتعذر على العقل أن لا يعرف نتاجه . أي شيء لا يمكن أن يرفع إلى مستوى مفهوم ، فكرة لا يمتلك حقيقة . كل ما هو حقيقي يكون مفهوماً ، وما عداه باطل . إن المفهوم الخالص ينتمي إلى نفسه وإنه يحمل كينونته في ذاته ؛ إنه قوة حية محددة ومحتوي لذاته . إن المفهوم كفكرة ليس إلا الإبداع الأزلي ، حياة أزلية ، روح أزلية . إن ما يوجد في المفهوم وما يشارك فيه يوجد في الحياة ويشارك فيها . لذا أن الأشياء والحياة تستمد إمكانية بقائها ووجودها من قوة الفكر ، ذلك لأنها نتاج الفكر ذاته . المفهوم قوة لا متناهية تخفي نشأتها في ذاتها . لذا أن الوجود والحياة ما هي إلا صور التعينات الذاتية للمفهوم . أي أن حقيقة العالم هي الفكرة أو المفهوم ؛ المفهوم يعين ذاته ويرتد إلى ذاته ، يتعين ويتحرك بما يميز ذاته عن ذاته . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يُخضع لضرورته المطلق . إن

145 - Kraft, J.; von Husserl zu Heidegger. S. 164.

المطلق ليس إلا الكينونة المطلقة التي هي نتاج التفكير ، نتاج المعرفة المطلقة ؛ أي أنها بالتالي نتاج الروح ونتاج الإلهي . بمعنى أن «الكينونة الإلهية ، تصمم كفكرة قطب (ميدان) الإطلاق»[146] أي أن هذه الضرورة ، ضرورة إخضاع المطلق للفكر هي الضرورة الوحيدة الممكنة وتطابق المفهوم ذاته . من هذا ينتج أن الضرورة المحايثة للمفهوم هي امتلاك المفهوم لشروطه وبدايته في داخله ؛ حياة المفهوم تعرض اتفاق وتطابق المفهوم مع ذاته أي أنه حر تماماً . المفهوم هو القوة الخلاقة المبدعة ، الفعالة ، التي تبني الاستقلالية الباطنية التامة الخالصة للمفهوم ، وعدم ارتباطه بشيء ، ولا وجود لشيء يمكن أن يكون ضرورياً لوجود أو لضرورة المفهوم . المفهوم هو القوة العقلية الحرة ، والقوة العقلية كما نعلم ليست إلا القوة الإلهية ، التي تخلق من ذاتها صورها الخاصة ومحتواها الخاص بشكل مستقل وتلقائي . إن العقل قوة إبداعية لخلق الأفكار آنياً كما يخلق الله الأشياء . من هذا يجب أن يفهم على أن المفهوم من ناحية جوهر ، لأنه جوهر جميع الموجودات حيث تستمد منه الأشياء حقيقتها وبقاءها ، ومن ناحية أخرى إنه جوهر مفكر ، أي أنه «ذات» بمعنى أنه «نفس كونية» «روح إلهية» . والذات هنا ليست إلا العقل (الله) الجوهر الوحيد والقوة اللامتناهية . إن المفهوم في حالته هذه لا يمكن أن يكون فكرة منطقية خاملة ميتة فقط ، وإنما يتجلى كفاعلية حية ذاتية ، لأن من سمات الذات «الروح» هي الفاعلية الأبدية وليس السكون . بهذا يكون المفهوم المادة اللامتناهية للحياة الروحية والطبيعية ، بمعنى أن الحياة الروحية والطبيعية صور لا متناهية تبين تعينات المفهوم ذاته ، أي أنها تبين أن المفهوم كذات ليس إلا سلسلة نشاطاته الخاصة . إن المفهوم كذات يبرز كعقل ويكون بذلك جوهراً عاماً ، إلا أن الذات لا تنفصل عن الروح . إن عملية الخلق هي فاعلية الروح ذاتها ، والمفهوم ذاته ليس إلا الروح حيث عملت من نفسها موضوعاً وأن صور الحياة تطابق التفكير النظري الخالص ، وبهذا يفهم المفهوم النظري الخالص على أنه ماهية روحية . إن المفهوم عنصر خالص ، وجود روحي خالص ، إنه الطريق

146 - Diemer, A.; Edmund Husserl, Anton Hain K. G., 1956, S. 376.

إلى الإلوهية ، والطريق الإلهي يتجه دائماً صوب الباطن»[١٤٧] . والباطن هو الروحي والعقلي . بمعنى أن المفهوم المفكر هو الروح ، ويكون بذلك مطابقاً لذاته . أنه يصبح مطابقاً لموضوعه ، إنه والموضوع واحد . لا توجد ذات وموضوع بعد الآن . إن الموضوع هو الذات التي هي الروح ، وبذلك تكون الروح عنصر التفكير ، عنصر العقل ، والعقل يكون في حقيقته روحاً» . إن الذات كروح تخلق من ذاتها تعيناتها الخاصة وتنطلق من ذاتها ، لذا إن العملية المعرفية الكونية تيار جار أزلي يحدث في الروح ذاتها ، أي أنه جار في الله ، وتتكشف في العقل الإنساني على هيأة مفاهيم وأفكار ، أو تدرك على أنها «تيار معايشات» وتيار المعايشة ليس إلا «تيار من الأفكار» الذي لا ينتسب إلى الوعي البشري ، ولا إلى الشروط الزمانية المكانية ، ولا يرتبط بموضوع حسي ؛ إن تيار الأفكار هذا لازماني ، ولا مكاني ، وما نراه في الحياة والطبيعة ليس إلا مظاهر الفكرة ، أي تعينات الروح . حيث إن الطبيعة تبرز هنا لا كطبيعة مادية وإنما هي في الأصل ، في الجوهر «روح منظور» . لذا إن معنى الأشياء ، الحياة وحقيقتها توجد منذ البداية في الأفكار التي صدرت عنها ، لأن المثالية كالفلسفة الصوفية تُقر بأن الأشياء تخلق طبقاً للأفكار . الشيء هو نتاج حالة التأمل العقلي ، الذي يتأمل الجوهر الكلي ، الجوهر الإلهي . إن الروح هي «الحقيقة العامة» الوحيدة وهي معيار الماهوية ، بمعنى إن الماهيات العامة المطلقة ما هي إلا المفاهيم المطلقة التي ترد إلى الروح الإلهية . المفهوم المطلق جوهر ذاتي فعال وحي ، مصدر الفاعلية الوحيد ، كل ما يخص المفهوم يكون بالنسبة له محايثاً وباطنياً . إنه يخلق كل شيء ويعيش في كل شيء . إن المفهوم في التفكير النظري الخالص الحدسي إبداع أزلي ، حياة أزلية ؛ إن حركته تمثل الفاعلية الكونية المطلقة . إن فاعلية المفهوم تبرز عمق عالمه وتطور محتواه . أي أن فاعلية وحركة المفهوم تعني صيرورة المفهوم ، إنها عملية تحقيق ذاتي للمفهوم ، بحيث يظهر في نهاية فاعليته وحركته التطورية أغنى محتوى وأعمق مما كان عليه في البداية . إن هذه العلاقة تبدو لنا هكذا لأنها عملية كشف ذاتي تتم في الإنسان ، في العقل البشري لما هو أزلي ، كامل لا يعرف بداية ولا

147 - ibid.; S. 377.

نهاية . إن ظهور المفهوم بعمقه وثرائه ذلك لأنه أساس جميع التعينات . إن خاتمة فاعلية وصيرورة المفهوم ليست إلا المفهوم النظري الخالص ، وهو المعرفة المطلقة ، الفكرة المطلقة . إن عملية تطور المفهوم من حالته البسيطة إلى المطلقة تتم عن طريق مثلنة التعينات العينية . «المفهوم لا يقدم الواقع المنتج منه ذاته . إطلاق المفهوم يظهر وتتجلى حقيقته في مثلنة الواقع»(١٤٨) . إن الفلسفة النظرية الخالصة ترى أن «الأمر يتعلق هنا بالعلم «القبلي» (علم موجه صوب العام التأملي ـ النشأوي فكرياً) ، الذي يعتبر حقل التجربة الوقائعي للذاتوية المتعالية مع معايشاته الوقائعية إمكانية خالصة ؛ إنه (العلم) يضع على قدم المساواة الإمكانيات التأملية الخالصة المتحولة جميعها ويبرز هنا تركيب الماهية الصلب المخترق للذاتوية المتعالية بواسطة التحول على أنه «القبلي» الخاص بها»(١٤٩) . إن العلم الفلسفي هو علم الفكرة ، علم المفهوم النظري الخالص الذي لا يظهر منذ البداية مكتملاً ، وإنما عليه أن يحتوي الموجود الآخر ، ألا وهو الوقائعي ، أي يرفعه إلى مستوى الفكرة ، وهكذا تتجلى فعالية العقل على أنها مفهوم فعال ، عندها يحقق الجوهر المفكر الهامة وتظهر الروح على أنها ثروة هائلة مطلقة التعينات الفكرية العينية المتنامية ، هنا «يكتمل الإلهام ويظهر المفهوم ألوهيته» . المفهوم يصير إلهياً عندما يوجد في جوهره الواقع المطلق والكمال المطلق . إن المفهوم يصبح إلهياً عندما يصبح فكرة مطلقة تحتوي في نهاية مسارها علم الواقع العملي والنظري ، أي إنها المعرفة المطلقة والواقع المطلق . أي أن المفهوم في صورته الإلهية يحتوي على كل شيء ، إنه الله ، وفيه تجد جميع الأشياء مستقرها . إنه كما قال ايكهارت الله مستقر جميع الأشياء ، وهو مصدرها الأول أيضاً ، عنه صدرت وإليه تعود . إن هذه العملية الفكرية تبين أن التفكير النظري الخالص الحدسي ذو نزعة صوفية لأن مفاهيمه الفلسفية تسمح في أن تتضمن ويشكل واضح على إمكانية تحقيق الإقرار الكوني التأملي العيني لطرائق لا مفهومية ، هذا الإقرار يوجد في اتجاه الاستحضار الذهني ، التخيل الشامل للقيم المفارقة في ميدان الوجود البشري . إن

148 - Hegel; Wisenschaft der Logik, B. 6, T. 2, S. 264.
149 - Husserl; Ideen III, S. 142.

طريقة التفكير التي ترى في العقل على طريقة الأفلاطونية الجديدة تموضعاً توزع فيوضه على مستويات أحادية لنظام الكينونة ، في حين أن المثالية تنقل وظائف المعرفة من الفيوض إلى علاقة بين الذات والموضوع .

إن المستوى المتدني للوجود ، يمثل أيضاً المفهوم والوعي في صورته البسيطة حيث يتدرج لاحقاً في حركته وصيرورته ويرتفع (يتسامى) بهذا المستوى الواطئ إلى مستوى فكرة ، ومن ثم تعزل الفكرة (المفهوم الخالص) عن نشأتها الأولى وتنفصل كلية عن العالم الآخر ، حيث يتلاشى ويضمر كل شيء إلى جوارها ، وتصبح إمكانية وجود واقع مغاير لواقع المفهوم ، أي وجود عالم آخر إلى جوار عالم المفهوم أمر غير ممكن . لذا أن الحديث عن العالم والموجودات في التفكير النظري الخالص الحدسي لا يتم إلا في إطار المفهوم ، لأن عالم الموجودات الخارجية ليس إلا صورة ناقصة لعالم المفهوم النظري التام المكتمل المطلق . لذا إن معرفة هذا العالم يجب أن تتم من خلال المفاهيم النظرية الخالصة ، لأنها تمثل الجوهر الحقيقي لهذا العالم . هذه المنهجية في التفكير استخدمتها الفلسفة الصوفية للأفلاطونية الجديدة حيث يظهر الاتجاه الاستنباطي لدى أفلوطين مثلا من خلال مفهوم الفيض الروحي بشكل قوي ويعين الواقعة وفق طابعها الوجودي كإنتاج للأشياء الواطئة بواسطة الأشياء العليا وفق طابعها المنطقي كاشتقاق متمايز للخاص من العام ، أو كما لدى بروكلس تواصل الكثرة في الواحد . أي أن الفكرة كمفهوم ضروب تصور البيئة الوحدوية (التوحيدية) التي تكون فيها الأشياء الأحادية جزءاً منها . إن الفكرة أو المفهوم النظري الخالص هو الكل ، «والكل ككل أو العام هو الذي يؤلف الباطني»[١٥٠] ، والوجود الباطن هو الموجود في الحقيقة ، بمعنى أن الموجود الباطني هو الوجود الروحي وهو الروح ، وبذلك تكون الروح في خصوصيتها الحقيقة المعلومة ومعيار الماهية . «الوجود المباشر للروح هو الوعي»[١٥١] . إن الوعي في حالته الابتدائية ما هو إلا وعي طبيعي ، أي وعي نفسي يرتبط مباشرة بالمفارق . كيف يتسنى لنا إذن الحديث عن وعي خالص

150 - Hegel; Phanom. d. Geistes, S. 116.
151 - ibid.; S. 38.

مرتبط بالواقع من «دون أن يفقد ماهيته المتعالية ويتخلى عن محايثته ويقبل بطابع المفارقة . هذا يعني أنه كيف يمكن للوعي المصمم ذاته أن ينظم العالم المفارق (العالم الحسي)؟ لا توجد في التفكير النظري الخالص ولا لدى هوسرل إجابة واضحة على هذا السؤال . لقد حاول التفكير النظري الخالص الحدسي أن يفسر ببساطة أن الوعي الخالص يستطيع بواسطة نوع من التجربة الخاصة بواسطة «نوع من الإدراكات» أن يشارك في مفارقة الطبيعة المادية ومن ثم تبين لدى هوسرل أن الوعي النفسي ذاته ما هو إلا الوعي الخالص ذاته»(١٥٢) ، أي أن الوعي الطبيعي ، الوعي النفسي يعيش تجربته الخاصة من خلال الإنسان كي يرتقي إلى مستوى وعي مطلق ، معرفة مطلقة ، أي أن يتحول من وعي نفسي - بشري إلى وعي ما فوق نفسي -إلهي . هذه العملية تتجلى من خلال تطور نسق المفهوم ذاته ، ذلك لأن المفهوم هو الأزلي وأنه هو الحاضر الذي لا يفنى وهو علة ومصدر جميع الموجودات والأشياء . إن المفهوم حقيقة العقل والعقل جوهر فعال أو كما لدى فيخته «فاعلية روحية» أو «قدرة فكرية خالصة» متحرراً من القيود المقيدة للوعي ، وبهذا تتجلى موضوعيته ، لأن مثالية (روحانية) المفهوم هي مصدر واقعيته وموضوعيته . بهذه العملية يرفع الواقع العيني إلى «الجوهر الحي المنطقي» ، وهذه العملية ستحتوي على كل شيء وتحتفظ مع ذلك في البساطة في محتواها . وهذه الصفات كالبساطة تصبح من خصوصيات المفهوم ذاته ، ويظهر بذلك انسجام المفهوم مع ذاته وتطابقه مع ذاته ، ولا تمايزه بشكل مطلق . إن بلوغ العقل هذا المستوى يطلق عليه اسم الفكرة . إن حركة وتطور المفهوم تؤدي بالنهاية إلى ظهور الفكرة الخالصة المطلقة . والفكرة هي وحدة الموضوعي والمعرفي ، الواقعي والنظري ، وهي «المفهوم المتحقق» . إن الفكرة هي الخاتمة النهائية لتطور المفهوم ، وتكون بذلك المطلق ذاته أو الألوهية . إيكهارت مثلاً يصل إلى الفكرة بنفس الطريقة وهي الارتقاء من الأحادي إلى العام ، أي توسع ميدان المفهوم بحيث يصبح في النهاية الوجود كله . ويكون بذلك المفهوم المطلق ذاته ، الإلهي المطلق ذاته . إن كل شيء يصدر عن المفهوم ، وكل شيء فيه ، وهو ما يطابق

---

152 - Kreis, F.; Phanomenologie und Kritizismus, Tübingen, 193- S. 56.

أفكار الصوفية للعصور الوسيطة ، على أن المفهوم المطابق لله ـ مستقر جميع الأشياء ، وهو الحقيقية الوحيدة . بمعنى أن جميع التعينات كما هي في حقيقتها ليست إلا المفهوم ذاته ، ولا شيء سوى المفهوم ، لأنها تعينات المفهوم ، أي أنها المفهوم ذاته في تعينه . إن «كلية محيط المفهوم الخالص ليست كلية المواضيع في العالم ، وليست كلية تجريبية ، ولا كلية في الزمان»[١٥٣] ، بل إن المفاهيم المتعالية تمثل عالم الأفكار ، والتي لم تستمد من عالم التجربة وإنها متوحدة في الله وهي تمثل الوحدة التي لا تنفصل للكل . إن طريقة المفهوم ، حركته الصاعدة تمثل منهجاً ، وهو الصورة المطلقة ذاتها ، وهو المفهوم العارف ، والله هو الفكر أو التفكير . إن الإلهي أو الله هو محتوى وعمق الفكر ، عمق المفهوم المطلق ، والموضوع الذي يتألف من مفهوم الله هو وحدة المفهوم والكينونة . إن حركة المفهوم هي في الوقت ذاته حركة الوجود ، لأن ما يوجد بالنسبة للفلسفة هو المفهوم النظري الخالص ، الفكرة ، الماهية الخالصة (Eidos) ، أي إن المفهوم هو كل شيء ، إنه المطلق . والمطلق هو الوجود المتكون والناشئ عن حركة وصيرورة المفهوم . إن الله أو الكينونة الإلهية تُصمم فكرة المطلق . «تصمم في البداية الكينونة الإلهية في حضن كينونة فردية (شخصية) مطلقة تمتلك فكرة ترابطية ، فكرة عالم مطلق»[١٥٤] . إن الله يتّبع في تعينه الذاتي ضرورته المطلقة ويوحي كفكر إبداعي في عناصر المعرفة ، وهو وحدة في المعرفة النظرية . إنه هو المعرفة النظرية المطلقة . لأن الله معرفة وعقل . الله هو الغاية العليا السامية والفكر هو الحقل الذي يسعى له كل شيء لكي تصمم الحقيقة في الفكرة الإنسانية . والحقيقة هي حقيقة المطلق ذاته ، حقيقة المعرفة المطلقة ، حقيقة الروح . ولهذا يظهر الله كروح . إن الله كما تراه الفلسفة المثالية روح . إنه المفكر بذاته ، إنه الوجود في ذاته ولذاته ، إنه المفهوم الأزلي اللامتناهي الذي يتجلى ويظهر ذاته في الشمولية العينية . إن الله هو الحقيقة الأزلية الوحيدة وما عداه لاشيء . لهذا يجب أن تكون

---

153 - Husserl, E.; Erfahrung. u. Urteil, S. 431.

154 - Deimer, A.; Edmund Husserl, S. 376.

«الفكرة المطلقة» «الماهية المطلقة» موضوع الفلسفة ومحتواها . هنا كما أسلفنا تتجلى النظرية التوحيدية ، ومذهب وحدة الوجود حيث يطابق الله مع كل شيء ومع الواقع . لو جاز القول بأن العالم هو كل شيء ما عدا الله ، فإن علاقة ستنشأ بين الله والعالم . والعلاقة هذه يمكن تصورها بطرق ووسائل شتى .

الإمكانية الأولى في تحديد العلاقة بين الله والعالم تتحدد من خلال النظر إلى طبيعة العالم ذاته . إن العالم لا يمكن أن ينكره الفكر المثالي . وكما أظهرنا بأن التفكير الفلسفي يبتدأ بالعالم الموضوعي كي يصل إلى الألوهية . لا توجد إمكانية إنكار وجود مثل هذا العالم . إن المفكر يقر ويعترف بوجود هذا العالم ؛ ويحدد خصوصياته ومعالمه الزمانية ـ المكانية ، وتنوعاته المادية ، وترابطاته العلية وقانونيته . إن العالم يمثل كلية الموجودات الحسية حيث تكون هذه الكلية إلهية . إن ألوهية العالم التجريبي ـ العيني يرفضها التفكير النظري الخالص ، ذلك لأنه لا يقر بأن هذا العالم هو العالم الوحيد الموجود . إن هذا العالم من سماته الذاتية ، والفردية ، والنسبية وعدم الكمال ولذا لا يمكن أن يكون إلهيا . إن هذا لا يمكن أن تقبله المثالية حيث يكون الله كل شيء وهذا «الكل شيء» ليس إلا موجودات مادية فردية ، أي أن الله هو مجموعة الأحاديات المتناهية . وهو ما لا يقبل به الفكر المثالي الذي اعتبر أن الله هو «القدرة الفكرية» هو العقل ، وهو المعرفة . إن هذا تحريف للمفهوم الذي تنسب إليه صفات اللاتناهي ، الأزلية ، الكلية ، واللازمانية ، واللامكانية . إن الفكر المثالي لا يمكن أن يتصور الله شيئاً متناهياً ولا حتى إنساناً . أي إله هذا يمكن أن يقر به الفكر المثالي الذي يتطابق مع الأشياء المادية . إن الله لا يمكن أن يكون إلا الكل ، الله لا يمكن أن يقسم أو يجزء إلى وحدات تجريبية . إنه فكرة مطلقة ، كاملة في ذاتها ولذاتها . إن منح الإله بعداً تجريبياً يعني إنكاراً لله . إن الطابع المادي لله لا تقره المثالية الألمانية وحدها بل إن جذوره تعود إلى الفكر الصوفي للأفلاطونية الجديدة . إن أفلوطين يعين الله على أنه الواحد ، وإن «الله لا ينعزل عن العالم فقط وإنما ينعزل عن الكينونة عموماً»[١٥٥] .

155 - Johannes Hirschberger; Geschichte d. Phil., B. I, Basel, 1976, S. 302.

لو أن العالم هو الإلهي ، يعني ذلك إنه لا إله غيره وفي هذا إنكار لوجود الله خارج هذا العالم . والاحتمال الآخر هو الإقرار بوجود الألوهية والعالم كل منهما قائم بذاته ومنفصل عن الآخر . أي إن العالم لا صلة له بالألوهية ، والألوهية لا صلة لها بالعالم . كل منهما يحفظ كيانه الخاص بمعزل عن الآخر . أي أن العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الله والعالم علاقة غير ثابتة ولا قانونية ، حيث يمكن أن يحل الله نفسه في العالم ، والعالم يمكن أن يجد نفسه في الله ، أو أن يبقيا منفصلين . لا توجد قانونية تربط هذين العالمين . إن وحدتهما يمكن أن تنتظر في خاتمة الصيرورة ، أي إنها تمثل الخاتمة النهائية للتطور . إن هذا الفهم يقر بثنوية الله والعالم ، أي وجود كل منهما وجوداً مستقلاً ، وهذا يرجع إلى تقسيم الله إلى الله نفسه وإلى عالم . بمعنى أن العالم ينفصل عن الله ، ويتمزق الوجود الإلهي في تعددية وتنوع العالم . إن هذا لا يقود إلى مبدأ وحدة الوجود ، في هذا يكون إنكار لله . وهكذا يتكلم مبدأ وحدة الوجود عن شيء لا وجود له وما لا وجود له هو الواقع المطلق . لذا أن مبدأ وحدة الوجود الحقيقي يجب أن يبتدئ بالله ذاته كواقع حقيقي وحيد . وهكذا تصبح حقيقة العالم هي حقيقة الواقع الإلهي ، إن واقع العالم هو الله الحاضر في العالم . إن الله هو الكينونة الوحيدة . على هذا يقوم مذهب وحدة الوجود ، الله وحده يوجد ، وهو في الواقع عقل ، جوهر ، ذات ، فاعلية ، ورح مفكرة . في صفاته هذه يكون الله كل شيء ، ولا شيء سواه . عن هذا ينجم موقف متناقض حيث أنه لو كان الله هو الواقع الوحيد الممكن عندها تصبح إمكانية وجود العالم الواقعي غير ممكنة . معنى ذلك أنه لا وجود لإمكانية خلق العالم ، أي أن الله لا يمكن أن يخرج عن ذاته وأن يخلق عالماً مستقلاً قائماً بذاته . لذا أن ما يمكن أن يسمى عالما ليس إلا جزءاً من النسيج المطلق للجوهر الإلهي . هذا يقود بالتالي إلى نفي الكون . إن العالم الواقعي يختفي في الذات الإلهية . وما هو مصادف يبتلع من قبل الجوهر الإلهي بحيث يصبح المتناهي في الله لا متناهياً ، أي تلغي كينونته ، وإلغاء الكينونة يعني العدم . لذا يبقى الله هو الوجود الوحيد الممكن . الجوهر وحده هو الكينونة الخفية في وجود الأشياء . أي أن الله هو كينونة كل وجود ،

أو كما يقول إيكهارت أن الله هو غزارة الكينونة والكينونة ليست إلا فكرة . لذا لا وجود إلا لله ، جوهر الله مستقر كل شيء ، كل متناه . عن هذا ينتج أن الواقع في كليته يوجد في المفهوم المطلق . المفهوم المطلق هو المعنى المنطقي ـ النظري الذي ليس إلا الألوهية . حياة المفهوم تتجلى كنسق ، والنسق ما هو إلا العلم . إن مذهب وحدة الوجود لا يقر بوجود واقع خارج الله . إن المفهوم المطلق إلهي لا لأنه يشارك في القوة الإلهية ، وإنما لأنه هو الله ذاته . إنه هو الجوهر ، الذات والروح ؛ إنه كل شيء ، وكل شيء هو المفهوم . إن المفهوم هو كل ما في ذاته ، وإنه هو الواقعي الوحيد ، وهو الفكرة المطلقة التي هي الكينونة ، وهو الحياة العارفة بذاتها ، إنه «الحقيقة» ؛ كل ما يوجد هو الفكر ولا شيء سواه . والله وحده يمتلك واقعاً ، وواقعه هو المفهوم المطلق ، والمفهوم المطلق يحيط ويُلم بدوره بكل شيء . إن المفهوم كما بينا حي ، فعال يتوسع ميدانه عن طريق خلق التعينات التي تكشف عن شمولية عضوية عينية ، وتتوحد التعينات لاحقا في وحدة عينية ؛ إن وحدة التعينات ليست إلا العلم النظري . إن العلم لا يراد به هنا العلم التجريبي . إن هذا العلم ليس ذاتياً ولا إنسانياً بل هو علم موضوعي إلهي ، إن هذا العلم ما هو إلا «الروح التي تُعرف كروح»[156] . أي إنه الكينونة الظاهرة الحقيقية لله .

إن العلم الذي تتكلم عنه الفلسفة المثالية ليس هو العلم التجريبي بل أنه يطابق مفهوم الفلسفة ذاته . وبما أن الفلسفة ليست ذاتية فالعلم ليس ذاتياً أيضا ، أنه كالمفهوم المطلق ، الذي يكون العنصر الخالص لكينونة العلم . إن المفهوم ماهية موضوعية مفكرة في ذاته ولذاته وحركته وتطوره هي حركة وتطور الروح ، التي تمثل صيرورة وتشكل العلم ذاته . إن المعرفة العلمية هنا تنشأ عن المفهوم وحده . إن «المفهوم وحده يمكنه أن ينتج عمومية المعرفة التي ليست لا تعين عام ، وليست نتاج الذهن الإنساني المعهود ، وإنما معرفة مستقلة ومخلوقة»[157] ، بمعنى أن المعرفة لا تعين على أنها حالة النفس ، أي ذاتية ، وليست نتاج تركيب ذهني لمعطيات الشعور كما

156 - Hegel; phan. des Geistes, S. 29.
157 - ibid.; S. 65.

تفهمها الفلسفة الكانطية وإنما هي حالة موضوعية للمفهوم ذاته . إنها معرفة قبلية ـ حدسية ، لا تنشأ عن تركيب معطيات ، بل إنها من نتاج العقل الخالص ذاته ، ودور الإنسان في هذه الحالة ليس إلا خاصية حقيقية ذاتية للمفهوم المطلق ذاته ، أو الفكرة (Eidos) معنى ذلك أن الإنسان ليس هو من يعرف المفهوم أو الموضوع بل إن المفهوم ذاته يعرف نفسه في الإنسان . إنها عملية معرفة ذات المفهوم المطلق في الإنسان . إن المعرفة العلمية ليست إلا معرفة ذات العقل نفسه أو عملية معرفة المفهوم لذاته . لهذا يكون العلم الفاعلية الخاصة للعقل ذاته . إن نسق المعرفة العلمية يمثل تطور المفهوم ذاته وهو عملية وعي ذات بالنسبة للمفهوم . إن العلم ذو قوة ويتعين من خلال طاقة المفهوم ذاته وتكون في هذه عملية المعرفة والموضوع متطابقان ، إنه المفهوم المطلق ذاته . إن الموضوع يمتلك في هذه الحالة صفات وخصائص المفهوم ، بمعنى إنه هو المفهوم ذاته وقد أصبح هو ذاته موضوعا لذاته ، أي إنه صار عقلياً ؛ إن ما يعرف نفسه بطريقة عقلية هو العلم ، «والعلم تاج لعالم الروح لا يكتمل في بدايته»(١٥٨) وهو الحياة الحقيقية للروح ؛ إن معرفة العلم المتحققة ما هي إلا عملية كشف ذاتي لله عن ذاته . إن العلم ليس ما لا يمتلك واقعا وإنما هو ما يؤلف الواقع ذاته . والفلسفة عندما تصبح علماً «للظواهر المتعالية المعقولة فعلاً في النماذج (الأشكال) العامة التركيبية التي يمكن أن تكون فيها الفلسفة كعلم عينية»(١٥٩) ؛هذا يعني أن العلم يتألف من التعينات الفكرية النظرية ، التي هي الواقعي بشكل مطلق . إن العلم يتضمن الفكر الخالص ، والفكر الخالص هو الواقع وهو الشيء ، والشيء هو «الظواهر المتعالية المعقولة حقيقة في الصور الكلية التركيبية التي تكون فيها الظواهر عينية»(١٦٠) . الشيء في هذه الحالة هو الفكر الخالص ، والعلم هو ماهية العالم المطلقة .

إن تعريفات العلم تتضمن تعينات الموضوع ، والتعينات تؤلف الطبيعة الخاصة

158 - ibid.; S. 19.
159 - Husserl; Encyclopaedia Britanika-Atikel, in: Die phanom. Methode. Ausgewaelte Texte I, Stuttgart, 1985, S .2.
160 - ibid.; S. 218.

للموضوع ، وهي بالتالي محتوى العلم ذاته ، والموضوع فكرة وتعيناته معان أو مفاهيم تؤلف بالتالي محتوى العلم ذاته ، هذا المحتوى هو وحده الكل العضوي ، الذي هو بالتالي محتوى الإلهي ، لأن الموضوع ليس إلا الفكر أو المفهوم النظري الخالص ، وهو بالتالي الروح التي تنتج من ذاتها تعيناتها الخاصة . لذا أن حركة وتواصل الفكر ، الفكر «كتيار» صاعد من مراحل متدنية إلى مراحل أعلى يمثل حركة النفس المتحركة للتواصل العلمي . إن تعينات الموضوع التي تمثل محتوى العلم والتي تنتسب بالتالي إلى الله ليست إلا تعينات المفهوم الخالص ذاته . إن التعينات هي تعينات المفهوم ، الذي يكون حقيقة العقل ، وجوهر الإلهي . لذا إن التعينات تربط مع بعض في العلم بمعنى إنها تربط في شمولية الفكرة الإلهية . ومن ثم لا شيء سوى العلم ، أنه هو الحقيقة الوحيدة ، والحقيقة ليست إلا النسق العلمي . الحقيقي هو الله . قد يرد البعض على أن هوسرل مثلا يرى أن «فكرة الله ليست هي الله في المعنى الحقيقي . . .بل إنها فكرة منهجية لا غير»(١٦١) ، بحيث أن هوسرل «يضع مقابل العقل الإلهي الصور العقلية التي ليست إلا المعرفة البشرية الممثلنة والمحررة من نقائص الوقائعي »(١٦٢) . إن هذا لا يلغي أبداً أن هوسرل يريد بالله كما أراد فيخته مثلاً على أنه «قدرة فكرية خالصة» ، وما أراده (ايزوكرن) بكلامه هذا بمعنى أن هوسرل يلغي عن الله صفة الكينونة ، والمفارقة . بمعنى أن الله (الفكرة) ليست هي الفكرة الأفلاطونية التي توجد مستقلة عن العقل البشري ، أي أنه يمتلك وجوداً مفارقاً . لذا إن الله فكرة محررة من قصور الوقائعي ، يراد بهذا أن الله ليس إلا المعرفة والعقل كما عرضت لنا ذلك الفلسفة الصوفية ، وكما لدى إيكهارت أن الله هو «الفكر الخالص» . والفكرة كما في الفلسفة المثالية عامة والظواهرية خاصة هي الحقيقة ، ومن خلال المطلق فقط يكون العلم علماً حقيقياً . «إن التفكير النظري الخالص يهدف إلى ما هو في ذاته أولاً» بمعنى أنه «يهدف إلى مطلق الدلالية الفاعلة» ، وإن «الفلسفة الظواهرية المتعالية تعتمد على المطلق الذي ينظم سلفاً لها طالما أن التفسير المتعالي ذاته هو تحقيق

161 - Iso Kern; Husserl. und. Kant, 1964, S.128.
162 - ibid.; S. 128.

للمطلق»(١٦٣) ، الذي يصبح من خلاله العلم الحقيقي ممكناً . والعلم الذي يقصد به هنا ليس «الوحي الإلهي» فحسب ، وإنما هو حاضر الله ، لأن الله هو العلم .

إن الفلسفة التي تنطلق من الفكرة موضوعاً لها ، ترى في الوجود قاطبة تعينات لهذه الفكرة ، تعينات للمفهوم الخالص ؛ تعين الفكرة الخالصة ، أو المفهوم الخالص كعمليه كونية لاهوتية . إن تعينات الفكرة أو المفهوم هي أفكار أو مفاهيم ، حيث تظهر هذه المفاهيم في النسق العلمي على هيئة مقولات . إن هذه المقولات لا تشرح شيئاً خارجياً ، ظاهرة خارجية ، بل إنها هي ذاتها الموضوع وهي الواقعة ، لذا أن القوانين النظرية الخالصة والمفاهيم هي صفات للماهية الإلهية . والنسق العلمي الكامل يبين مسار الحلقات الإلهية ؛ وعليه يكون محتوى المقولة أو المفهوم محتوى الجوهر الإلهي ذاته . إن فهم المقولات على هذا النحو على أنها حاضر الجوهر الإلهي عندها سيقتنع الإنسان بأن الله هو الفكرة الحية ، وهو القوى المفكرة ، وهو محتوى الفكر . إن الله في النهاية هو العقلي . والعقلي في المثالية كما لدى إيكهارت مخصب ومُنتج طبقاً لمخطط محدداً أو طبقاً لمقولات تخطط في الإنتاج وتعين بناء العقلي قانونياً . إن المقولات في المثالية ، كما في الفلسفة الصوفية للأفلاطونية الجديدة وايكهارت تنتمي إلى العالم العقلي ، بمعنى أنها صفات فكر العقل الإلهي . إن خارج هذه الأفكار ، أي الفكرة الحية لا يوجد عالم آخر ، والتغيرات التي تحدث في المحتوى الفكري النظري للعلم ينفذها الله ذاته في كيانه الحقيقي الخالص . إن الله يظهر هنا من خلال قوة الفكر الذاتي للإنسان في ماهيتها الخاصة على هيأة مفهوم نظري خالص غني ومتطور . لذا إن الفلسفة التي هي العلم المطلق ليست إلا «تجربة العقل» ، تجربة الروح . إنها تبين الطريقة التي تكتمل فيها صورة الوجود الإلهي الكامل ، بمعنى أنها تصور الكمال الإلهي . لهذا توضح الفلسفة المثالية بدايتها الخاصة وإمكانياتها الخاصة ليس في البداية وإنما في النهاية ، حيث إنها ترسم العملية الكاملة للمعرفة الذاتية العلمية التي تقحم المفهوم المطلق في العلم . هذه العملية ذات طبيعة فردية توحيدية

---

163 - Seebohm, T.; die Bedingung der Moglichkeit der transz. Philosophie, S. 164.

(واحدية) ومتلازمة ذلك لأن الجوهر الإلهي ذاته يمتلك نفس الخصائص والصفات ، أي أن الجوهر الإلهي فردي واحدي ومترابط . إن المعرفة العلمية هذه ذات طبيعة مطلقة ، لأنها نشأت عن الله ، ولهذا يجب أن تحمل صفات الله ذاته ؛ أو أنها تكون الله ذاته ؛ كما أسلفنا أنها الجوهر الإلهي ، وما يوجد في الله ، أو ما يكون الجوهر الإلهي هو الله ذاته . لهذا يكتب (الفين ديمر) عن هوسرل بأن «الفلسفة ذاتها باكتمالها كفلسفة ظواهرية تصبح لاهوتاً»[١٦٤] ، أي أن الفلسفة الظواهرية تعين بالنسبة له فلسفة المعرفة المطلقة ، معنى ذلك أنها كالمثالية الهيجيلية تقحم المفهوم المطلق في علمية لمعرفة الذات . في هذا تكمن في الفلسفة المثالية قاطبة ماهية التوحيد ، أو مبدأ وحدة الوجود . وهكذا نرى أن هذه العملية المعرفية للجوهر الإلهي ، للفكرة عموماً تتم في النفس الإنسانية ، إلا أنها مع ذلك لا تفقد طبيعتها وخصوصيتها العامة المطلقة بسبب ارتباط النفس بالعالم الواقعي الحسي . إن المعرفة هي العلم ، والعلم هو علم الفكرة المطلقة ، التي توجد في جوهر جميع الموجودات ، إلا أنها مع ذلك لا تمتلك وجوداً ، وتبقى رغم ذلك منفصلة كلية عن عالم الموجودات الحسية . إن هذه النظرة تطابق تماما الفهم الصوفي الذي يرى أن العقل يوجد في جوهر الأشياء ، إنه الجوهر الباطن للشيء ، إلا أنه هو ذاته ليس شيئاً ، ورغم حلوله في الشيء إلا أنه يبقى من طبيعة مغايرة ومختلفة كلية عن طبيعة الشيء ذاته . إن الشيء يكتسب وجوده وكيانه طبقاً للفكرة ، للعقل ، بمعنى أن كيان الشيء المادي يوجد أصلاً في الله ، لا كوجود مادي ، وإنما كفكرة . إن هذه النظرة إلى المعرفة المطلقة ترفع النفس الإنسانية إلى ميدان العلم النظري ، ميدان تأثير المفهوم المطلق ذاته ، الجوهر الوحيد الذي هو نوع من الإيحاء الذاتي لله .

إن العلم وحده مصدر التوحيد ، ولا شيء سواه . العلم عملية نسقية حية ما فوق زمانية ، وهو نسق التفسير الذاتي الذي يصدر عن الله . إن العلم يرسم مسار حركة الروح من مستويات دنيا واطئة إلى مستوى أعلى أكثر تعقيداً وأغنى ، ومن المباشرة إلى

---

164 - Diemer, A.; Edmund Husserl, S. 378.

النتيجة التوسطية وهي أن العلم يمتلك نظامه الباطن ، وهذا النظام ينقسم إلى علوم متعددة بحيث يخضع كل مجال إلى الكينونة الإلهية ، وحركته تكون ارتدادية حيث يسعى في العودة إلى نقطة البداية ، العودة إلى المصدر الذي صدر عنه . هذا إن العلم طبقاً للتفكير النظري الخالص الحدسي وحدة عضوية شاملة محايثة للجوهر الإلهي . وبما أن العلم يمثل نسقا من الأفكار منطقياً ، فإن الله ذاته هو هذا النسق المنطقي . والنشأة أو الأصل لهذا النسق يصدر عن الله . إنه من غير الممكن البحث للأصل (النشأة) عن أصل أسمى منه . الأصل علة ذاته وهو الإلهي ؛ والأصل (النشأة) ما هو إلا الفاعلية غير المنظورة للكل . لهذا إن التطور العلمي (تطور العلم النظري) يبين لنا مراحل ودورات عملية التطور الإلهية . إلا أن هذا العملية ، كما أسلفنا ، ليست زمانية ، ولا مكانية بل إنها حدثت في الله منذ الأزل . لذا إن عملية التطور لن تعرف لا بداية ولا نهاية ، لأنها عملية جارية في الله ذاته . إن ما يدركه الإنسان من هذه العملية هو الكشف الإلهي في الإنسان . وكل ظاهرة محسوسة مثل العالم ، الإنسان ما هي إلا هذه العملية ، وظاهرة الله هي ظاهرة العلم ؛ ومن هنا يستنتج بأن الله هو الماهية الحقيقية للعالم . في هذا ينحصر مبدأ وحدة الوجود . إن العالم فكرة والفكرة إلهية لذا إن واقع العالم يرد إلى الجوهر الإلهي ، إلى الله . لذا يمكن أن تفهم هذه الآراء المثالية كما لدى الصوفية بأن كل شيء في الله ؛ الله موطن ومستقر كل شيء ، ولا شيء خارجه . باختصار إن العلم (الفلسفة النظرية) تمثل الماهية الحية للعالم .

إطلاق الحقيقة ـ اكتشاف الله في الإنسان

إن الحقيقة هي الخاتمة النهائية للتفكير الفلسفي . إن الفكر المثالي عامة بنزعته الدينية الصوفية يبحث عن الحقيقة في الميدان الروحي فقط . لأننا كما أظهرنا بأن العالم الحسي لا حقيقة له ؛ إنه عالم مظلم ناقص تتمزق وتضيع فيه الحقيقة الإلهية . لذا أن الحقيقة لا يمكن أن تكون واقعة فكر معينة ترتبط بوقائع ومعطيات حسية ذات صبغة زمانية ـ مكانية ؛ بل إنها مطلقة . إن الحقيقة هي الجوهر الإلهي المكتمل ، إنها الألوهية ، وهي الله . أما تطابق فكرة الحقيقة مع الله فإنها توجد في صلب الديانة المسيحية أيضاً . فالحقيقة هي حركة الفكر ذاته ؛ هكذا ترى المثالية الحقيقة على أنها الخاتمة النهائية للحركة الصاعدة لتطور الفكر (الروح) . الحقيقة لا يمكن أن تتجلى للإنسان مكتملة منذ البداية . بل أن الحقيقة عملية ، وهذه العملية هي كشف ذاتي لله في الإنسان . لهذا تربط الحقيقة المطلقة بسلسلة طويلة من التطور والمعايشات الروحية التي يعيشها العقل في عالم المحسوسات . إن الحقيقة موجودة منذ الأزل ، إنها أزلية ، إنها الله ؛ إلا أنها غير معروفة للإنسان منذ البداية ، وولوج عالم الحقيقة يتطلب سعي دءوب للروح المتناهية (النفس البشرية) لولوج واكتشاف عالم الألوهية ؛ هذا العالم الذي يتجلى في أطواره البدائية البسيطة على هيأة صورة وعوالم حسية . لهذا يجب أن تعيش النفس تجربة خاصة ، تجربة باطنية من أجل احتواء العالم حسي ورفعه إلى مستوى عالم تشع فيه الروح ، ينيره إشعاع العقل ، وهو بالتالي إشعاع العالم الإلهي . لذا أن العالم ، الوجود كلية يجب أن ينتج في التفكير ، بحيث يصبح كل شيء تفكيراً أو فكراً . والفكر هو ميدان الروح وهو العقلي وهو الموجود الوحيد . إن هذه التجربة التي على النفس أن تعيشها لبلوغ عالم الألوهية ، عالم الحقيقة هي التي تمثل العلم الفلسفي ذاته . وهي التجربة التي تظن المثالية بأنه سيكون باستطاعتها من أن تجعل «من الفلسفة علماً دقيقاً» . والعلم هنا ليس العلم التطبيقي وإنما العلم الفلسفي

ذاته ، بمعنى الفلسفة . لذا إن البحث في الحقيقة معناه معايشة تجربة الفكر ذاته مع نفسه . إن هذه المعايشة والتجربة وإنْ تحدثْ في نفس أحادية إلا أنها كما تريد الفلسفة الصوفية تصويره ليست ذات طبيعة فردية ، أو إنسانية ، بل إنها تجربة المطلق ذاته التي تتكشف في العقل البشري .

إن الحقيقة ومعيارها في الفكر الفلسفي المثالي ذو الطبيعة الصوفية يختلفان كلية عن معيار ومعنى الحقيقة في الفلسفات التي لا تسلك على هذا النحو . إن الحقيقة في التفكير النظري الخالص الحدسي لم تعد مطابقة التفكير مع موضوعه . كما وأنها تقر بوجود حكم يمكن أن يكون معياراً للحقيقة المادية . لكن مع ذلك من الممكن الحديث عن معيار صوري للحقيقة ينحصر في تطابق الحكم مع قوانين التفكير . لكن الحقيقة بالنسبة للتفكير النظري الخالص الحدسي ليست مطابقة الفكر للموضوع ، بل إن الحقيقة هي معيار ذاتها ؛ الحقيقة تحمل وضوحها في ذاتها ، إنها تطابق نفسها ، فالحقيقة كما يقول هوسرل هي الموضوع ذاته . لذا أن ميدان الحقيقة لا يمكن أن يبقى في ميدان عالم المحسوسات لأنه لا واقع حقيقي لهذا العالم . كما وأن بقاء الروح في عالم المدركات الحدسية يعني هذا أنها ستبقى في هذا العالم وسيكون نتاجها بالتالي مشروطا بعالم الموجودات الشعورية الذي لا يمكن أن تشع فيه الحقيقة . الفلسفة عليها أن تغادر عالم المعطيات الشعورية وتتحول إلى عالم الفكر ، أي أن تصبح «علم الماهية الخالصة»[١٦٥] . والماهية لا تنتسب إلى شيء محدد ، شعوري . إنها مطلقة ، لا متناهية لا زمانية . لذا إن الفلسفة يجب أن تبتدئ بداية مطلقة ، وهذه البداية المطلقة هي المطلق ذاته ، «وهكذا فُهمت الفلسفة على أنها علم المعطى المطلق ، علم المطلق»[١٦٦] ؛ إلا أن المطلق لا يمكن أن يكون نتاج حالة نفسية مجردة بل أن التفكير النظري الخالص الحدسي ينظر إلى المطلق من خلال ارتباطه بالنسبي . إنه يرى ضرورة ارتباط كل منهما بالآخر . هذا يعني أن المطلق ذاته يسير صوب حالة لا

165 - Seebohm, T.; die Bedingung der Moglichkeit der transz. Philosophie, S. 133.
166 - Tugendhat, E.; der Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger, Berlin, 1867, S. 195.

مطلقة ، إلا أنه مع ذلك يبقى المطلق إلهياً . أي أن الكينونة الإلهية هي التي تصمم فكرة ميدان المطلق . ولكن مع ارتباط المطلق بالعالم الحسي ، يعني ذلك أن المطلق يفقد خصوصيته المطلقة ويكتسب صفات هذا العالم الحسي . إن المطلق يفقد خصوصيته البدائية ويغرق في عالم تنوع المادة الحسية بحيث تعود ماهيته المطلقة إلى الإشعاع من جديد . إن ظهور العالم الحسي يضع حداً لكينونة ولماهية الله . على هذا الأساس يبقى هذا العالم خارج التعقل ، وعلى هذا الأساس لا يمكن لهذا العالم أن يكون الميدان الذي تتجلى فيه الحقيقة المطلقة (الفكرة المطلقة) ؛ وهكذا ينفصل هذا العالم عن الكينونة الإلهية ، أي أنه لا إلهي ، غير روحي ، إلا أن الكينونة الإلهية رغم ذلك ترتبط به . الوسيلة الوحيدة لمعرفة هذا العالم تظهر في فكرة العلم ، على أنه الإمكانية الوحيدة . إلا أن العلم المراد هنا كما بينا في فصل سابق ليس هو العلم الطبيعي ، وإنما العلم الفلسفي أي الفلسفة عموماً ، وهذا الرأي هو السائد في التفكير النظري الخالص الحدسي كما يقتبس Tugendhat عن هوسرل على أن «فكرة العلم في النهاية هي فكرة العلم الكوني للأساس المطلق والمقرور» . . .التي لا يمكن أن تتحقق في العلوم الوضعية الأحادية»[١٦٧] . إن الفكرة الأساسية تثبت سلسلة كاملة من المقولات العلمية ـ النظرية ، ولهذا أن ما يسمى بالطبيعة ، بالعالم ليست إلا تعديلات المفهوم النظري ، الذي يُنشيء حلقة مغلقة من المفاهيم العلمية . أي أن ما يراد بالطبيعة وبالعالم هنا ليس إلا ذلك العنصر العقلي الكامن في عالم الموجودات الحسية ؛ هذا العنصر العقلي يكشف عن الجوهر الإلهي للشيء ، بمعنى أن الفكرة أو المفهوم هو الجوهري الحقيقي لعالم الموجودات الحسية ، ويكشف في الوقت ذاته على أن المفهوم والعلم ليس إلا الله ذاته ؛ من هذا نفهم أن العالم ليس إلا نسقاً من التغيرات والتعديلات العلمية كما وأنه يمثل الماهية الحقيقية الحية والمطلقة (الجوهر الحقيقي) للعالم . معنى ذلك إن الفكرة العامة للعلم لا يمكن أن تتحقق في علوم أحادية وضعية وإنما في الفلسفة . و هكذا يظهر العالم ، الطبيعة كصورة أولى للعقل وللروح . إن العالم هو

167 - ibid.; S. 188.

الميدان الذي تتكشف فيه الروح ، وهو بالتالي مملكة العقل ، «وإن ما ينتسب إلى العقل هي الماهوية الخالصة للأشياء»(١٦٨) . وعن هذا ينتج أن الطبيعة وكل ما فيها ليست إلا صفة للمفهوم ، أي أنها المفهوم ذاته ؛ وهي كما أسلفنا سابقاً ليست إلا تعين المفهوم ذاته . إن الشيء لدى هيجل هو المفهوم ذاته ؛ وفي الفلسفة الظواهرية الشيء لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير ماهية فكرية ، بمعنى مفهوم ، أو فكرة عندما يصرح هوسرل في «الأفكار» بعبارة «إلى الشيء ذاته» . إن التفكير النظري الخالص الحدسي أعطى للمفهوم بعداً وجودياً ، لأن ما يوجد فعلاً هو المفهوم . والمفهوم يتجلى في الطبيعة على هيأة «جسم» ، والنفس هي المفهوم الموجود بمعنى المفهوم النظري . هذه الصورة في الفلسفة الظواهرية أيضاً حيث أنها جعلت من المتعالي وجودياً . وعندما يكون المفهوم هو الوجود وهو الكينونة فإن هذا يكشف عن نزعة صوفية كما لدى أفلوطين وبروكلس التي تطابق مبادئ الكينونة ومبادئ المعرفة ، في ثنايا الفلسفة المثالية التي ترى قوانين المفهوم هي قوانين العالم ، وواقع المفهوم هو واقع العالم ذاته . الشيء هو حالة المفهوم لا غير . والمفهوم ذاته هو التفكير لا غير ؛ وفي هذه العملية المعرفية يتم إخضاع الجانب الموضوعي للوعي من قبل المفهوم الذاتي من الصور اللاواعية الحسية . إن هذه الصورة لنموذج الوعي هي صورة «والحسي ينسب الآن إلى المطلق الواعي بذاته الإيجابي»(١٦٩) .

هكذا ينشأ فهم جديد على أن الفكر التأملي يتطلع إلى نفسه وفي هذا لا يوجد شيء سوى الأفكار العقلية . إلا أن هذه الأفكار واطئة غير حرة لأنها ترتبط بمعطيات مادية . أي أنها ليست مفاهيم خالصة ، أي أفكاراً خالصة ، أو ماهيات فكرية خالصة . إن ما يمكن أن يقال هنا هو أن هذه الأفكار تصدر عن نزعة صوفية كما في الأفلاطونية الجديدة وفلسفة ايكهارت على أن الشيء في ذاته فكرة ، إلا أنها ناقصة بسبب ظاهريته ، بمعنى وجوده المرئي الحسي ، أي أنه خلق مع ذلك طبقاً للأفكار . الفكرة

---

168 - Hegel; Phanom. des Geistes, S. 182.
169 - ibid.; S. 415.

في أصلها لا محدودة ولا متناهية ولا زمانية ، إنها تصدر عن الجوهر الإلهي ، ولكن بتجسدها تفقد نقاءها ولا زمانيتها وتنقسم إلى كثرة من الخصائص والصفات التي تقسم الفكرة وتفقدها طابعها المطلق . لذا أن الشيء في المفهوم ، في العقل يرفع إلى مستوى الفكر مجدداً ويظهر في المعرفة العلمية على أنه فكر واع بذاته . بمعنى أن الشيء أصبح ظاهرة وعي . وقاعدة المعرفة هنا تقوم على فكرة «ذات ـ فكر ـ ومتفكر» . إن الذات هي الوعي الذي تتجلى فيه ظاهرة الفكر الذي يخلق المتفكر موضوع المعرفة . إن واقعة الفكر هي فكرة ، بمعنى أن الفكر ينعكس على ذاته ويظهر من ثم خالصاً ، ويكو بذلك الوعي الخالص الذي لا يمكن أن يكون تموضعياً . وهكذا يكون الوعي ماهية العالم ، أي أن العالم ظاهرة وعي ؛ وماهية العالم تتطور في الوعي ، كصورة وعي ، وهذه الماهية هي الجوهر الإلهي . «هوسرل يعبر على أن عالم الأشياء الزمانية ـ المكانية في معنى ترابطي وان الوعي فقط (كتيار للمعايشات الاختزالية المتعالية) يوجد في المعنى المطلق»[١٧٠] .

إن الوعي المطلق هو المفهوم النظري الخالص الذي يتجلى حسب منطق نشأته على أنه عملية إبداعية محايثة منذ البداية وبهذا يصبح الوعي المطلق ذاته كينونة مطلقة . بهذا نرى أن التفكير النظري الخالص الحدسي «يخلق العالم» طبقاً للفكرة . أي أن الطبيعة ، العالم ليس سوى الفكرة ذاتها . إن الفكرة أصبحت طبيعة ، والطبيعة هي الفكرة المنظورة حيث أن المفهوم النظري الخالص في العالم فقد طبيعته الخالصة النقية ويتجلى من ثم على هيئة صورة مرئية . إن المفهوم النظري ، الفكرة تعيش في وجودها الآخر . والتفكير في الطبيعة كما يقول هيجل هو القوة . والطبيعة في ذاتها توجد في الفكرة الإلهية ، وهي كما في الفلسفة الظواهرية فكرة تصميمية قبلية . أي أن العالم ليس إلا مجموعة الأفكار العامة التي تمثل كيان الوعي المطلق . هذه الأفكار ليست نتاجاً لتركيب تنوعات معطيات الشعور ، بل إنها مفاهيم نظرية خالصة ، أي أنها من طبيعة عقلية تمثل الجوهر الحقيقي للطبيعة والعالم ، أي أن العالم هو نتاج

170 - Piwcevic, Edo; von Husserl zu Sartre, S. 104.

الذاتوية . أي أن العالم يصمم طبقا للفكر . وهو ما قصدته في الماضي الفلسفة الصوفية والمثالية الحديثة عموماً . من هذا يفهم أن العنصر الحي في العالم ، الطبيعة ليس إلا المفهوم . كما وأن أحاديات العالم التجريبي لا تدخل إلى العالم الإلهي . وكما أسلفنا بأن العالم التجريبي منفصل و مختلف عن الجوهر الإلهي ، إلا أن فكرته موجودة في الماهية الإلهية . لهذا إن جوهر الطبيعة روحي . لهذا السبب لا يرى الفكر النظري الخالص الحدسي سوى المفهوم النظري موضوعاً ، ومادة الفكر هي الأخرى فكر ولا يراد بها مادة حسية . عند هذا ينشأ مبدأ وحدة الوجود ، أو النظرية الواحدية التي تقصي العالم التجريبي الحسي من ميدان المعرفة . وهكذا تفهم الماهية الفكرية فقط (Eidos) إن هذه الماهية الفكرية للعالم هي التي تمثل النسيج الحقيقي للجوهر الإلهي . إن المفهوم من دون المادة الشعورية كما يقول كانط فارغ ، ولهذا فإن من يحاول أن يقصي العالم التجريبي من ميدان الأفكار النظرية فإنه سيجعل الفكرة في عوز وفاقة ، كما وأنه من غير الممكن عزل العالم التجريبي كلية ؛ ومهما كان فإنه لابد من أن تتسرب عناصره و سيقحم في عالم الفكرة بشكل واع أو لا واع .

من هذا يستنتج أن العالم ذو طبيعة مزدوجة في الفكر المثالي الألماني فهو من ناحية عالم تجريبي - حسي وعالم عقلي . رغم وجودهما المنفصل إلا أن الارتباط يبقى قائماً فيما بينهما حيث أن العالم التجريبي - الحسي عالم لا عقلي ، إلا أنه مع ذلك يشارك في النسيج الإلهي . وبهذا يقوم العالم على عنصرين أساسيين قوة التفكير (الفكر) النظري «وثقل» الواقع التجريبي - الحسي . والواقع التجريبي - الحسي يخدم بهذه الطريقة على أنه الميدان والمادة التي يمارس فيها المفهوم نشاطه وفعاليته . إن التفكير النظري الخالص الحدسي يؤكد الوجود الحقيقي للفكرة الخالصة أو المفهوم النظري ، والواقع التجريبي الحسي ، وكذلك إمكانية إقرار ارتباط هذين العالمين مع بعض . بهذه العملية تحاول أن تحقق الفلسفة النظرية انتصار وسيادة العقلي على الطبيعي ، أي إخضاع العنصر اللاعقلي إلى مبادئ العقلي . هذا يعني أن هذه العملية تبين رفع وتحويل المادي من قبل العقل إلى مفهوم . إن هذه العملية هي عبارة عن رفع

الواقعة إلى المتعالي (الفكري) : والمتعالي يراد به «القبلي» ، ومن القبلي (المتعالي) هذا إلى الوعي الخالص ، أي أن يصبح عنصراً أساسياً ومكوناً من مكونات الوعي الخالص ذاته ، من مكونات العقل ذاته . وهكذا لا يسمح للواقع الحسي ـ التجريبي أن يصير (يكون) وجوداً حقيقياً ولا نوع الحياة الحسية أن يصبح قانون للوجود .«المادي . . .يصل إلى تركيب الوعي»[171] . العالم التجريبي الحسي تتجلى من ثم حقيقته في مقولات العلم ، وتغيرات المفهوم النظري ؛ «المقولة الخالصة تقود (تشير) إلى الأنواع التي تتجاوز . . .إلى المقولة الأحادية . . .وهي الوعي الخالص ذاته . . .اليقين في أن تكون المقولة الخالصة الواقع كله»[172] ، والتحول إلى الوعي الخالص يميز على أنه تحول إلى ميدان الكينونة ، التحول الذي يعين بواسطة مثال المعرفة المطلقة . إن التفكير الديني ـ الصوفي يجعل من معايشاته الخاصة (فكرته) موضوعاً «أي أنه يجعل من الوعي موضوعاً بقدر ما أن الوعي يتجه صوب العالم ، هذا يعني أن العالم كما هو ، هو ما يقدم بواسطة الوعي»[173] . وهكذا تبدو القضية هنا على نحو أن مفاهيم العلم النظري تفكر في النفس البشرية وتُنشىء على هذا الأساس سلسلة من المفاهيم العلمية التي تمثل «فلسفة الطبيعة» . أما المقولات فإنها تظهر في ارتباطها بالواقع التجريبي ـ الحسي على نحو مختلف عما هي عليه في العلم النظري . إن المقولات هي المفاهيم العامة التي تظهر غارقة في عالم التنوع التجريبي . إن عملية تغلب الجانب العقلي على الحسي تتم من خلال عملية التعديل ، الإقصاء الدائم للمظاهر الحسية التي لا تندرج تحت قاعدة المفاهيم النظرية ، التي لا تنسجم مع القوانين العقلية ، وما يخضع للعنصر العقلي يقحم في عالم الألوهية ، أي أن ما كان تجريبياً ـ حسياً أحادياً يصبح نظرياً خالصاً للكينونة الحقيقية ، بمعنى أن ما لا يدخل ضمن عالم القوة الإلهية للفكرة النظرية لا يمكن أن يكون موضوعياً ، إن وجود مثل هذا الموضوع المستقل وغير الخاضع لقوة الفكر النظري لا يمكن أن يمتلك كينونة .

---

171 - Seebohm, T.; die Bedingung der Moglichkeit der transz. Philosophie, S. 96.

172 - Hegel; phanom. d. Geistes, S. 183.

173 - Danner, Helmut; Methoden geisteswissenschaftlicher Padagogik, Mûnchen, 1979, S, 124.

إن هذا دليل على أن العالم كما أسلفنا يقوم على عنصرين أساسيين : عنصر روحي ، وآخر مادي . ومهمة التفكير النظري الخالص الحدسي تنحصر في الكشف عن العنصر العقلي ، الذي يمثل الجوهر الباطن للشيء ، وغير المرئي . إن الظاهري كما يقول هيجل هو ظاهر (ظاهرية) الباطن . إن العالم الخارجي يتكون من مجموعة من الظواهر ، والظاهرة هي ظاهرة شيء ما دائما وأبدا ، وهي بالتالي ماهية نظرية خالصة ، بمعنى أن الظاهرة هي فكرة نتاج تصميم الوعي الخالص ، ولو أنها توجد في نسيج العالم التجريبي ـ الحسي . إن الظاهرة كماهية نظرية خالصة تمثل العنصر العقلي للعالم والتي يكشف عنها الوعي في منظومة العلم النظري . بمعنى أن الإلهي يكشف عنه في العالم اللاعقلي . إن طبيعة الإلهي ذات الصبغة النظرية الخالصة تتكشف للعقل البشري في طبيعة لا عقلية . وهكذا تزدوج الطبيعة الإلهية من ناحية على أنها فكرة نظرية خالصة ، ومن أخرى على أنها تمتلك وجوداً عينياً . إن الوجود العيني كطبيعة نتاج الفكرة . إن الموضوع الذي تتكلم عنه الفلسفة النظرية هو موضوع ـ معنى ، والمعنى ليس إلا المفهوم النظري ، الفكرة الخالصة . بهذا تكون الفكرة الماهية الحقيقية للطبيعة والواقع هو وحدة الماهية والوجود . والماهية الخالصة هي موضوع العلم النظري والعالم الحقيقي هو ما يندرج تحت المفهوم ، و يخضع لقوة المفهوم . أي أن ما يخضع من العالم إلى المفهوم هو ذلك الجزء الذي استطاع العقل أن يحرره من ماديته ويرفعه إلى مستوى المفهوم ، أي أن يصبح المعطى الحسي فكرة . إن الغاية النهائية تنحصر في رفع المادي إلى روحي وسيادة العنصر العقلي (الروحي) على العالم اللاعقلي بحيث يفقد العالم اللاعقلي كيانه المستقل عن الفكر النظري الخالص ، بحيث عندما يتكلم الإنسان عن الواقع ، والعالم لا يمكن أن يكون هذا العالم والواقع خارج المفهوم الإلهي ، بل أنه أحد العناصر المكونة للماهية الإلهية .

إن الفاعلية والنشاط هي فاعلية ونشاط المفهوم من أجل احتواء وعقلنة العالم الحسي ـ التجريبي . وبالتالي الواقعي ليس إلا نتاج فاعلية المفهوم ذاته . كل ما هو واقعي وحقيقي يجب أن يكون عندها فكرة . أي أن الفكرة ، أو المفهوم النظري

الخالص هو الواقع الوحيد الممكن ، أنه كل شيء ، ولا شيء سواه ، إنه العقل . العقل هو العالم الوحيد للوجود ، ووجود العقل في العالم يعني تحقيق قوانينه . إن العالم التجريبي ـ العيني لا يقصى من عالم الفكر وإنما يخضع للمفهوم ، ذلك لأن الفكر الفلسفي من الصعب تصوره من دون مادة . فإذا كانت المفاهيم الخالصة هي التراكيب القبلية ، عديمة المحتوى كما يرى كانط ، لا يمكن تمثلها لاحقاً من دون مادة لأنها ستبقى فارغة ، ولهذا فإنها تسعى لاحقا لاحتواء العالم المادي ، أي عقلنته كي يصبح من ثم كما يقول هوسرل «ترابط وعي» أي أن «مكونات الوعي» مكونات فكرية ـ روحية .

إن ارتباط الوعي بعالم المعطى الشعوري لا يمثل بعد ميدان الفلسفة الحقيقية . لأن موضوع الفلسفة النظرية هي «التفكير المفكر» أو «الوعي الخالص» . لكن هذه المرحلة أساسية وضرورية لإعداد مادة العقل ، التي تكون في البداية لا عقلية . بعد أن ترفع المادة الحسية إلى المفهوم فإن ما هو خارجي بالنسبة للعقل سيكون خارج العقل ذاته . بمعنى أن كل ما يوجد هو العقل . إن ما ينشأ عن هذه العملية هي المفاهيم الصورية ـ المجردة التي تمثل تركيبا لتنوعات المعطيات الشعورية ، وهذه المفاهيم ستكون بالتالي المادة التي تكشف حقيقة العالم الخارجي ، وهي بالتالي مقولات عامة تشارك في كيان العالم ، وتتواجد في كل شيء ، إلا أن صور العالم الأحادية تبقى «خارج العلم النظري الخالص» . وهكذا تبقى الطبيعة المزدوجة للإلهي كعلم وكعالم (فكر ، تموضعات) تمثل صور العالم . من هنا نفهم أن «المقولات ليست مقولات المعرفة المتناهية وليست فقط الصور التي يعقل فيها الذهن البشري أو الذهن المتناه عموما الواقعي كظاهرة بل إنها مقولات فكر لا غير تصمم الواقعي فحسب . وهكذا يكون الموضوع المصمم موضوعاً متعقلاً ، نتاج التفكير ؛ وإن وعي موضوع خارجنا حسب فيخته ليس إلا نتاج قوانا التصورية ، بمعنى أنه نتاج عقلي . والعقلي لدى ايكهارت كما في المثالية مخصب ومنتج للموضوع حسب مخطط أو مقولات ، وهذه المقولات كما في الأفلاطونية الجديدة والفلسفة المدرسية ، وكذلك المثالية بعد

كانط تنتمي إلى العالم العقلي ، عالم الألوهية ، إنها صفات الفكر الإلهي وهكذا يصير عندها العالم موضوعاً وخلق العالم يجب أن يقر عنصرين : عنصر يرتبط بالوجود الحسي ، بمعنى وجود زماني ، لا عقلي متناه ، وواقع ما فوق حسي ، ما فوق زماني عقلي لا متناه ، أزلي . وهكذا لا يترك شيء ، فالعنصر الواطئ ، المعطى الحسي يمتص ويستوعب من قبل العنصر السامي (العالي) العنصر العقلي . وهكذا تستوعب صورة ونماذج العالم ضمن عالم الأفكار . والصورة هذه ليست إلا الحد المثالي للظاهرة بحيث أن الفكر كما لدى هيجل في «ظاهريات الروح» ولدى هوسرل في «أبحاث منطقية» و «الأفكار» يتحرك ضمن هذه الصور . وكل من هذه الصور تمثل نتيجة ضرورية نظرية خالصة تبين انتصار الروحي في العالم . وصور العالم هذه ما هي إلا آثار هذا الانتصار على العالم الحسي . وعليه فإن المفهوم يجلب محتواه معه . إن هذه العلاقة تكشف لنا عن تأثير المبدأ الأرسطي للعلاقة بين الصورة والمادة في الفكر المثالي المعاصر . وهذه المشكلة تتكشف في الفلسفة الظواهرية كعلاقة بين الفكر ومحتواه (Noesis, Noema) الجانب الذاتي والجانب الموضوعي للتفكير . ووحدة الفكر المحتوى (الصورة والمادة) هي الماهية التأملية (Eidos) والمحتوى هو معنى الفكر «ومنه نقول أنه من خلاله ينتسب الوعي إلى التموضعي كخاصة له»[١٧٤] . بمعنى أن التموضعي ـ المحتوى وهو المعنى كما في الفلسفة الهيجيلية . إن «المعرفة لا تتجه صوب المواضيع وإنما تتجه نحو التموضع . والتموضع هو «العدمية» ، والموجود في الحقيقة هو شيء ما «مثالي» شيء ما «عقلي»[١٧٥] . إن صور (نماذج) العالم التي يتحرك الفكر من خلالها ويتطور ليس إلا التموضعات ، بمعنى أنها أفكار ، مفاهيم وبتعبير أدق إنها تعينات المفاهيم ذاته . إن هذا المحتوى ذو أصل «مثالي» «روحي» «عقلي» بمعنى أنه إلهي . هذا يعني أن صور العالم تجليات الإلهي ، هي التي تجعل الإلهي الروحي منظوراً . إن العالم كما لدى هوسرل فكرة ، وكما لدى هيجل تجسيد الفكرة المطلقة . لهذا أن أصل العالم إلهي ؛ إن هذه الأفكار تطابق الفكر

174 - Husserl, E.; Ideen I, S. 315.

175 - Biecher, Gerhard; das Problem der Sinnlichkeit bei Hegel, Dissertation, 1953, S. 140.

الصـوفي للأفلاطونيـة الجـديدة وفلسفـة ايكهارت الـتي ترى أصل الأشيـاء في الله . وإن الأشيـاء في الله متجانسة لا وجـود للتمايز والاختلاف بين مـادة وصورة ، لان مـا يوجد في الله ليس إلا فكرة الأشياء فقط ، ومحتواهـا هو معناها لا غير . لذا إن محتوى الشيء ذو صبغـة مثالية أيضـا كالصورة ، أي إن المحتوى والصورة واحد . لكن عندما تتجسد الأفكار وتتحول إلى عالم مرئي حسي تنفصل عن الذات الإلهيـة وتكون كيـاناً مختلفاً عن الجوهر الإلهي ولو أنها واللهَ من طبيعة واحدة . ومع ذلك لا ينفصل العنصر الإلهي كليـة عن العـالم المحسـوس ، بل أن يبقى على اتصـال معه ، أن يبقى فيه ؛ إن الإلهي يمثل الجـوهر البـاطن غـيـر المنظور للشيء . في هذا تكمن أسس التفكير المـثـالي ـ الصـوفي . لهذا يقـال إن الصورة إلهية ، إنها من أصل إلهي ، وكـذلك محتـواها لأنهمـا متطابقـان . إن الفكرة أو المفهوم أصبحت «قوة كـونيـة» و «قوة فيـزيائيـة» . والعنصر الخارجي للفكرة كمـا أوضحنا هو خارجية البـاطني ، خارجية الفكرة ذاته ، بمعنى أنه «النسيج المكافئ» للمفهوم البـاطني . إن العـالم الخـارجي في هـذه الحـالة موضـوع دلالي ، موضـوع معنى للوعي ، للفكر . أي أن العـالم الخـارجي فكرة لا غيـر ، أنه قـد صار تعديل (تغيير) للمفهوم .

إن التفكيـر النظري الخـالص الحدسي يرى في صـور الوجـود تجسيـد المـاهيـة ، بمعنى أن الماهيـة أصبحت صورة في الوجـود . وهذه الصـورة رغم تجليهـا الظاهر في عالم المحسوسات إلا أن أصلها يبقى إلهياً ، لأنها في الأساس فكرة ، ماهية عقلية ؛ لذا لا يمكن أن تنفـصل وتنعـزل كلية عن المـاهيـة الإلهيـة . إن الجـوهر الحقيـقي للعـالم التجريبي الحسي هو الفكرة ، وهي البـاطن . وكل صورة باطنيـة هي كينونة . إن عـملية خلق الكيـان الحسي ـ التجريبي لهيئة العـالم يعني ذلك خلق الجـوهر . والجـوهر هو الكينـونة . وهكذا تكون الصـورة واقعـيـة لأنهـا تتـألف من وحـدة المـاهيـة والظاهرة . والصورة (الهيأة) إلهيـة لأنها تحمل القـوة الحقيقية لله ، إلا أنـها مع ذلك متناهيـة لأنها تنفـذ في العـالم التجريبي ـ الحسي . والكيان العـضوي يتـجلى في الواقع ليس كظاهرة وإنمـا كـصورة (هيـأة) على أنه كيـان حي طبيـعي يؤكـد انتـصار العنصر الروحي على

العنصر المادي . إن الماهية الحية للروح هي المفهوم النظري الخالص ، وهي الفكرة التي تمثل جوهر الفيزيائي ؛ والعقلي هو الروحي وهو الله . أما الوعي فإنه خاصية الكائن الحي ، الإنسان ، الذي يكشف الله من خلاله عن نفسه فيه . والروح بالتالي هي الإنسان . والله يتجلى في كل شيء ؛ إنه هو الذات التي تعرف نفسها ، والتي تكشف عن نفسها ، وهو «الذات التي تستقبل في ماهية الإنسان الوحي» . الله هو الفكرة المطلقة ، وهو الوعي المطلق الذي ينشأ عن طريق تركيب المعطى العيني ـ التجريبي مع المعطى العقلي . لذا إن الله ينمو في هذه العملية و يصير أكثر ثراءً من حالته الأولى ، بحيث يصير الله هو الحياة ذاته . العالم يصير ميدانا لمراقبة عملية التحرير الذاتي للّه .

إن الحقيقة هي عملية الكشف الذاتي للّه عن نفسه في الإنسان هي في الوقت ذاته عملية منطقية ـ فكرية خالصة . أما مهمة المنطق النظري الخالص فإنها تتلخص في رسم وتحديد معالم الحقيقة الإلهية كما تتجلى للوعي البشري من خلال فاعلية الفكر ذاته ، فاعلية الروح ، فاعلية الله في الإنسان . ذلك لأن هذا المنطق يختلف كلية عن المنطق الصوري . فإذا كان المنطق الصوري يعنى بصورة الفكر دون المادة ، فإن المنطق النظري يمثل وحدة الاثنين ، أي أنه يتألف من المفهوم (الفكرة) والتأمل (المادة) . إن معيار الحقيقة في المنطق الصوري تتلخص أولا في نظرية التناقض ، وثانياً في نظرية الأساس الكافي . من خلال النظرية الأولى تظهر الإمكانية المنطقية ومن الثانية يتعين الواقع المنطقي ، أي ينتمي للحقيقة المنطقية للمعرفة على أنها ممكنة منطقياً ، هذا يعني أنها لا تتناقض مع نفسها . لكن سمة الحقيقة الباطنية المنطقية هذه سلبي . ذلك لان المعرفة التي تتناقض مع ذاتها تكون كاذبة ، وإذا لم تتناقض مع ذاتها فإنها صادقة . لكن أولاً ليس كل معرفة لا تتناقض مع ذاتها صادقة دائما ، وثانياً السمة (الرمز) تؤسس منطقياً يعني أنها تمتلك أسساً ولا تمتلك نتائج كاذبة . والارتباط المنطقي للمعرفة بالأسس والنتائج هو القياس المخصوص للحقيقة المنطقية الخارجية ،إنه إيجابي . عندما تصدر نتيجة كاذبة عن معرفة ، فإن المعرفة

تكون كاذبة . وعندما يكون الأساس صادقاً وصحيحاً عندها تكون النتيجة صادقة ، لأن النتيجة تعين بواسطة الأساس .

إن منطق الفلسفة النظرية يختلف كلية عن المنطق الصوري . إنه في الوقت ذاته منطق معرفي . فالمنطق صار نظرية في المعرفة ، بمعنى أن المنطق لم يعد طريقة في قواعد التفكير الصحيح ، وإنما الفلسفة ذاتها . إن المنطق هو العلم الفلسفي ذاته ، والعلم الفلسفي هو الماهية الحقيقية لله ، ولهذا فإن المنطق هو العلم الأول . والمنطق هو «علم نظري خالص» ، أي أنه لم يستمد قواعده وأصوله من علوم أخرى ، أو أن يستنبط أو يستقرأ وقائع لكي يستخلص منها بالتالي قواعد وقوانين فكرية . ولهذا مثلاً ينتقد (Stumpf)هوسرل معلقاً على أنه «لا يمكن أن يُبتدأ بالمنطق المتعالي»[١٧٦] وإن هذا المنطق بالنسبة له فارغ ؛ إنه «من غير المناسب أن يقال بأن المنطق يتجرد عن أي محتوى وأنه يعلم القواعد والتفكير من دون الخوض في المتفكر ومن دون أن تراعي خصوصيته . لأن التفكير وقواعد التفكير يجب أن تكون موضوعة ، وبذلك يمتلك بهذا الخصوص محتواه الخاص مباشرة»[١٧٧] . إن المنطق الصوري وحده من دون محتوى فارغ لأنه يعني بالصورة دون المادة ، لكن المنطق الفلسفة النظرية الخالصة هو منطق مفهومي ذو محتوى . أما المفهوم فإنه خالص إلا أنه ليس فارغاً وإنما مشبع بالمادة التأملية . وعندما يكون موضوع المنطق هو «الفكر» أو «التفكير المفكر فإن المفهوم ينتج ذاته في مسار المنطق» ، وهو بالتالي التعديل (التغيير الجاري في صلب المفهوم) أما حركة المنطق فإنها حركة المفهوم التي تحقق من خلالها الفلسفة الحقيقية مهمتها في «أن تحقق فكرة المعرفة المطلقة»[١٧٨] ، التي هي في النهاية المنطق ذاته . والمنطق صيرورة الفكر الذاتي الذي يتحقق فيه الفكر الإلهي (Logos) التفكير النظري ليس إلا نسقاً من الأفكار المنطقية ، التي في حركتها وتطورها تحدد وترسم معالم علم المنطق ذاته ، أي تحدد و ترسم معالم الموجود . من هذا يفهم أن

176 - Hirschberger, Johannes; Geschichte der Philosophie, B. II, S. 456.
177 - Hegel; Wissenschaft der Logik, B.5, T. I, S. 36.
178 - Kraft, J.; von Husserl zu Heidegger, S. 20.

المنطق هو العملية الفكرية الجارية ، وهو نسق كامل من الأفعال والنشاطات ، والذات هي التي توحد هذه الأفعال . الذات التي تتحقق فيها الأفعال المنطقية هي الذات الإلهية . لذا إن طبيعة المنطق إلهية ، وهكذا تكون أيضا قوانين المنطق إلهية . إن ما يسمى بقوانين الفكر ليست هي قوانين التفكير ، وإنما هي قانونيات الموجود ، وقانونيات التراكيب المنطقية المحايثة للمواضيع تمارس ضغطاً فكرياً ، ولهذا علينا أن نبحث عن المنطقي ، ويحرز في هذه التراكيب المنسوبة لطبقات الكينونة المختلفة وسوف تصطدم (التراكيب) بنفس الأوضاع التي اكتشفها نيكولاي هارتمان عند تعميق التحليل المقولي الذي قاد إلى نتيجة ألا وهي أن «المقولات كأقوال أساسية في الموجود لا تكوّن استمرارية ، وإنما تقطع ارتباطها بالأماكن حيث يتجاوز فيها من مواضيع طبقة كينونة إلى طبقات كينونة أرقى» . إن المنطق النظري الخالص هو حركة الفكر من مراحل بسيطة إلى المعرفة المطلقة ، الفكرة المطلقة أو الوعي المطلق . إن المنطق هو «التفكير» ، وموضوع المنطق هو «التفكير المفكر» ، بمعنى أنه موضوع متفكر ، عقلي ، إن المفهوم «الخالص ذاته . المفهوم الخالص هو العنصر الذي يحقق الله فيه تعينه الذاتي وهو الفكر النظري عندما يكون متحرراً من أي ارتباط تجريبي . المنطق يمثل حركة المفهوم التي تخلق من ذاته تعيناتها كمفاهيم العام ، الخاص والأحادي . إن هذا المنطق يحاول أن يكشف عن الروحي المثالي في المادي ، والإلهي في الإنساني بحيث يجعل هذا المنطق من تعيناته عينية ، أي أن يرتقي إلى شمولية عينية نظرية خالصة . وهذه الشمولية النظرية العينية الخالصة هي ميدان المنطق .

إن المنطق النظري بالطبع لا شأن له بما هو واقعي ، إنه طريقة حياة الفكرة ذاته ، وهي بالتالي طريقة تجلي الماهية الإلهية . إن هذا المنطق النظري يمثل الفلسفة الأولى التي تنطلق من «الوعي المنقى من الخاص بمساعدة إبصار الأنا الخالص والتي تريد أن تصمم الموجود ، وهذا على ما يبدو غير ممكن»[١٧٩] . لكن المنطق لايصمم

179 - Hirschberger, J.; Geschichte der Philosophie..., S. 546.

الموجود بل أنه يعطي لمقولاته ومفاهيمه بعداً وجودياً . هذا يعني أن المفاهيم المنطقية أو مفاهيم المنطق ترسم وتحدد مسار وحركة الواقع ذاته . إن المقولات المنطقية «مفاهيم خالصة» هذا يعني أنها تعديلات ، وتوالي المقولات يمثل تعديلاً وتحويراً (تغييراً) للمفهوم الخالص .

إن المنطق النظري الخالص هو علم نظري ، لا يمتلك وجوداً قائماً بذاته بمعزل عن النظرية الفلسفية ، بل إنه منطق الفلسفة ذاتها ، أي أنه يمثل البناء الفكري لتطور المفاهيم الفلسفية . وهذا هو ما يختلف به المنطق النظري عن المنطق الصوري وكذلك عن المنطق المتعالي لكانط . إن المنطق الصوري يحتوي على صور التفكير الذهني ، وهو بالتالي «منطق المتناهي» ، وهو منطق ذو طبيعة ليست نظرية خالصة . أما صلة المنطق النظري بالمنطق المتعالي فإنها لا تختلف عن صلته بالمنطق الصوري ؛ رغم معرفة وتقدير المنطق المتعالي ، إلا أن هذا المنطق لا يمكن أن يلبي حاجة المنطق النظري الخالص ، لأنه منطق مكتمل ، إنه «منطق الفلسفة الذهنية المكتملة» . إن المنطق النظري هو منطق الحياة ذاتها ، في حين أن المنطق الصوري والمنطق المتعالي هو منطق «المادة الميتة» منطق «المادة اللاعضوية» في حين أن المنطق النظري هو منطق «الحياة العضوية» . إن المنطق هو الحياة . إن المنطق النظري هو منطق الفكرة ، التي هي «الحياة الواقعية» التي تَنظم إلى المعرفة المثالية . إن المنطق النظري هو منطق الفكرة التي تحاول أن توسع نفسها بحيث تصبح الوجود كله . إن تطور الفكرة من كينونة وصولاً إلى الفكرة المطلقة ، أو الوعي المطلق الذي يكون الواقع كله في إمكانياته النظرية والعملية . إن قوانين تطور الفكرة هي قوانين تطور الواقع . إن الخلاصة النهائية لتطور الفكرة يتمثل في الفكرة المطلقة ، لدى هيجل ، وهي بالتالي تمثل الخاتمة النهائية للعملية المنطقية ، أي أنها تمثل الكل ، ولدى هوسرل الخاتمة النهائية لتطور الفكرة هي كما في «أفكار» هو العقل . وطبيعة التفكير العقلي حدسية ، هذا يعني أن المنطق النظري هو منطق التفكير العقلي الذي يتحرر تدريجياً من الارتباط بالعالم الحسي لكي يجعل من نفسه موضوعاً لنفسه ، أي

أن يجعل من الوعي الخالص موضوعه الخاص وموضوع الفلسفة عموماً . وتبتدأ الفلسفة للمرة الأولى عندما تجعل من حياة الوعي الخالص موضوع بحث لبحث الوعي الشمولي (الكوني) ومحمول من أجل فهم أن تنظم أية كينونة مشار إليها في مجال المحايث لقانونية الماهية .

إن المنطق النظري يخلق محتوى الفكر الباطني أي أنه في هذه العملية يطور المفهوم النظري ، بمعنى أنه يوسع المفهوم النظري كي يصبح الواقع كله . والخلاصة التي ينتهي إليها المنطق هي الأفكار العامة المطلقة ، التي تمثل استدلالاً . والأشياء التي يتكلم عنها المنطق ليست إلا المفاهيم والأحكام والاستدلالات ، وهي بالتالي تجريدات عامة شمولية . إنها الأفكار العامة ، أو أنها الفكر الخالص الذي يوجد في صلب جميع الموجودات . لهذا يكون المفهوم النظري هو الجوهر الباطن للشيء . لذا أن الأفكار المطلقة هي النتيجة العضوية للتطور المنطقي . إن «الفكرة المطلقة» ، «الماهية المطلقة» تمثل خلاصة نهائية لتطور الفكرة المنطقية التي تقضي من خلال حركة صيرورتها وتطورها على التناقضات بين واقع الفكرة والشيء وصولاً إلى الماهية الخالصة ، أو الفكرة المطلقة حيث تلغى التناقضات ، ويدخل التفكير مرحلة جديدة ذلك لأنه يعيش في بيئة نقية ، خالصة ، عديم التناقض ، إنها عالم الأفكار الخالصة عالم الماهيات العامة الخالصة ، وبهذا تكون الفكرة المطلقة والماهيات الخالصة هي الحقيقة ذاتها ، وهي الحياة الحقيقية التي تتحقق في نسق المقولات التي تؤلف في مجموعها «الواقع» .

إن العملية المنطقية في المنطق النظري الخالص هي عملية كشف ذاتي للّه عن نفسه في عناصر الفكر الخالص ، وخلاصة تطور العملية المنطقية واختتامها في بلوغ «الماهيات الخالصة» التي تمثل «أفكاراً خالصة مطلقة» تتوحد في التنوع ، وتختفي فيها الفوارق بين تعينات المفهوم الخاصة والأحادية التي خلقها من ذاته في عملية تطوره الخاصة لكي يصبح الواقع كله . لهذا يكون المنطق النظري الخالص هو منطق

المفهوم الخالص الذي لا صلة له بالواقع ولا يخضع لمعايير زمانية ـ مكانية ، ولا يتحدد بظاهرة بل إنه ينتج محتواه من ذاته ؛ وبهذا يصير الواقع كله . إن الأشياء التي يتكلم عنها المنطق ليست إلا استدلالات الفكر ذاته ، ولا يراد بها أشياء العالم الخارجي ، إنها وقائع فكرية ، مواضيع متفكرة ناتجة عن فاعلية الوعي الخالص ، أي العقل والروح . إن منطق الفلسفة النظرية يبتدئ بوقائع حسية على هيأة ظواهر تنتمي لعالم المدركات الشعورية ، التي تمثل المادة التي يغتني بها المفهوم . إن المقصود هنا ليس مادة أشياء العالم الخارجي بمعناها المباشر بل الظواهر ، التي تمثل نتاجاً روحياً ، أي أن عملية كشف عن العنصر العقلي الكامن في صلب الوجود قد أدرج ضمن مكونات الوعي (الروح) بحيث أصبح محايثاً لها . إن عملية الكشف هذه تتم في ميدان التفكير حيث يعثر في ثنايا العالم على عناصر الفكر الخالص التي ستتطور ضمن صيرورة العملية المنطقية إلى مفاهيم نظرية شاملة تكشف في طبيعتها وتمثل حقيقة الوجود ، ذلك لأنها هي وحدها الموجود الحقيقي ، إنها هي الواقع الحقيقي ، ولا شيء خارجها . إن العملية المنطقية للفلسفة النظرية تمثل عملية الكشف الذاتي للفاعلية الإلهية في العقل البشري التي تتجلى من خلالها عناصر وحقائق الوجود . هذه العملية لا تمتلك صيغة فردية ـ نفسية ، أي أنها وإن تحدث في عقل إنسان فرد إلا أنها ذات طبيعة ما فوق فردية ـ إلهية . إنها لا تكشف عن أشياء محددة قائمة في الواقع أو في الكيان النفسي والفكري لإنسان فرد بل إنها تمثل عملية التعين الذاتي لله إلى كينونة . وهي تمثل بالتالي تعريفات المطلق ، أي أنها تعريفات الله . فالعملية المنطقية تمثل بالتالي الكيان الحقيقي المتشكل لله . بهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نفهم ما تدعيه الفلسفة النظرية على أن مفاهيمها وأفكارها تشتمل على الواقع بأسره ، وبواسطة هذه المفاهيم والأفكار يمكن أن يعقل كل شيء . هذا يعني أن هذه الأفكار (المفاهيم العامة) يمكن أن تطبق على الواقع أجمع ، وبواسطتها يمكن معرفة حتى الأشياء الحسية . إن هذه العملية ممكنة إذا اعتبرنا سلفاً أن هذه المفاهيم توجد في صلب الوجود ، وما الموجودات إلا العنصر الظاهر للمفهوم . بمعنى أن أصل الواقع فكرة ،

مفهوم نشأ سلفاً عن الله ، ولكن بانفصاله عن الماهية الإلهية يفقد نقاءه وكليته ويكتسب صفات دنيوية ، زمانية ـ مكانية ؛ إلا أنه رغم انفصاله عن الجوهر الأصل الذي نشأ عنه فإن صلات تبقى قائمة بين الاثنين . إلا أن الماهية الإلهية توجد متخفية في الشيء وتمثل كما تقول صوفية إيكهارت ، وأفلوطين الجوهر الباطن للشيء ؛ الله في البداية هو الأشياء الممكنة جميعاً ، قوة طبيعته الخاصة-الكينونة . والكينونة هي الكينونة الحقيقية ، الجوهرية هي الله .

المنطق الفلسفي النظري هو المنطق الذي يرسم وحدد معالم تشكل الله الذي يظهر في البداية كألوهية موجودة بشكل فعال ، وفي النهاية تصير الألوهية الموجودة كفعل واقعاً . هذا لا يعني أن الله في بداية المنطق ينشأ عن العدم ، أو أن الله يوجد كمفهوم فقط ولا يمتلك وجوداً واقعياً ، ذلك لأن الله يوجد منذ البداية وهو الكينونة ، الماهية الخالصة . لكن مع ذلك إن الكينونة أو الماهية الخالصة ليست إلا تعينات فكرة ، أي إنها وقائع الفكر ذاته . والتفكير لا يعمل بمادة حسية بل بأفكار ، أي بمفاهيم عامة خالصة . لذا أن الكينونة هي الواقع ، بمعنى أن الواقع هو الفكر ، والفكر هو الواقع . لهذا نرى مثلا في الفلسفة الظواهرية لهوسرل كما في الفلسفة المثالية الألمانية عامة ظاهرة عملية تصميم المعطى . وهذا المعطى هو موضوع التفكير الذي هو بذاته فكرة ، أو كما يقول هوسرل «معنى» . إن هذا المعطى ذو طبيعة ذاتية ، إلا أن هذا المعطى الذاتي ذو طبيعة مطلقة . والمعطى الذاتي هو فكرة ؛ والفكرة كمفهوم بمعنى مقولة ، وهذه المقولة شيء ما واقعي و في هذا المعنى أنها الواقع الحقيقي المطلق . إن المنطق يعمل بهذه المقولات (المفاهيم العامة) المنطقية ، والأفكار المطلقة ، الماهية الخالصة المطلقة تمثل العمومية النظرية الخالصة . وبهذا يظهر منطق الفلسفة النظرية على أنه نسق مقولات يصور جوهر العمومية العليا . إن تطور المنطق في الفلسفة النظرية يقود بالنهاية إلى ظهور الأفكار المطلقة ، التي هي ماهيات خالصة تختفي فيها كل خصوصية ، وكل ما هو خاص . والمنطق في هذه الحالة يكشف عن ماهية

المحتوى الخاص ، عن الحقيقة العامة . أي أنه يكشف عن الطبيعة الباطنية للروح والعالم ، بمعنى أنه يكشف عن الحقيقة .

إن منطق الفلسفة النظرية يصور عملية الفهم الذاتي للروح الإلهية . وهكذا تكون مقولات المنطق «الجوهر الحي» للمجالات الخاصة ، هذا يعني أن الميادين الخاصة للعلوم التي اختزلت (الطبيعية والوقائع التجريبية) تقحم في نسيج المنطق . إن مقولات المنطق تستوعب كل شيء وتشكل نفسها في وحدة عامة مطلقة وثيقة تتجلى بالتالي على هيأة أفكار مطلقة ، التي تمثل الجوهر الإلهي ذاته ، وهي بالتالي ذات العالم الإبداعية . لهذا إن مهمة المنطق مثلا كما يراها هوسرل ، وكما يعلق على ذلك أوغسط مسر «كعرض (إيضاح) للماهية والصور العامة التي يمتلكها أي علم نظري بالضرورة . إنه يرجع في معالجتها إلى نجاح الفيلسوف الكاثوليكي «برنارد بولزانو» خاصة عمله «مذهب العلم» وبالتالي يعود إلى التقليد الكاثوليكي الذي توفر (تهيأ) له من أستاذه فرانز برنتانو»[١٨٠] . وبهذا يتجلى المنطق على أنه علم الضروب . إنه يعالج المحتوى العلمي للمفاهيم العامة العلمية للعلوم الأخرى ، وفيما يتعلق بالخاص فإنه يقصى من ميدان المنطق . هذا يعني أنه كما أسلفنا يعالج ويقحم المحتوى الذي يوجد في التعينات العلمية التي لا تخضع للتعديل والتحويل . وهكذا إذا فهم المنطق على أنه علم نظري قبلي ، معنى ذلك أنه قبليته تكشف حتى زمانياً ـ وتكوينياً . بمعنى أن العملية النظرية الخالصة تحمل صبغة تجريبية ، أي أن العملية المنطقية المعرفية أقحمت في عالم غريب عنها وتصبح وصفاً لوقائع حياتية .

180 - August Messer; die philosophie der Gegenwart, Leibzig, 1924, S. 87.

الجذور الدينية اللاهوتية للفكر الماركسي

إن التاريخ المعاصر وضع أمام الإنسان مهمات جديدة تختلف في طبيعتها عن كل ماسبقها من مهمات ؛ لقد بسط التطور العلمي ـ التقني والاقتصادي نفوذه على وقائع الحياة العامة والخاصة ، وإن هذا التطور على الرغم مما أحدثه من إمكانيات حيث إنه فتح آفاقاً جديدة أمام الإنسان إلا أنه انتزع في الوقت ذاته حرية الإنسان ، بحيث صار إنسان العصر التقني العلمي أشبه بالإنسان الآلي يؤدي الوظائف التي تتطلبها حركة التطور العلمية التقنية والإقتصادية .

إن الماركسية حاولت أن تجيب على هذا السؤال ، وأن تجد حلاً لتناقضات عصر التقنية ، لقد ركز ماركس اهتمامه بشكل خاص على دور الإنسان في عملية الإنتاج الإجتماعية ، تلك العملية التي لا تتمثل بإنتاج وسائل الحياة الضرورية ، بل إنها تمثل في الوقت ذاته عملية خلق الإنسان وإعادة إنتاج نفسه ضمن شروط حياته ، الجديدة . إن إنتاج الخيرات المادية وعملية إعادة إنتاج الإنسان في محيطه قد يخلق شروطاً ومقدمات يمكن أن تصبح عائقا أمام عملية إنتاج الخيرات المادية وعملية إعادة إنتاج الإنسان ، لهذا من الواجب تحديد العناصر السلبية والإيجابية بالضرورة من أجل التحكم في مسار التطور الاقتصادي والاجتماعي ، إن ماركس كما هو معلوم يرى مصدر الشر في علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة على «العمل المغترب» و «رأس المال» ، بمعنى عالم قائم على «الإنتاج السلعي» الذي يقوم حسب دعوى ماركس على الاستغلال .

عمل ماركس الأساسي «رأس المال» يمثل النظرية الأساسية لتطور الرأسمالية والتي تكشف عن آلية «أسلوب الإنتاج الرأسمالي» . لقد أجهد ماركس نفسه للعثور

على أمراض المجتمع المعاصر الرأسمالي محاولاً بذلك خلق منهجية جديدة لدراسة هذا «النمط الاجتماعي الاقتصادي» وقد عثر بذلك على ضالته في الإرث الفلسفي الألماني ، وبشكل خاص هيجل .

لقد أولى ماركس اهتمامه في بداية الأمر بنظرية الحق الهيجيلية . «فلسفة الحق» وهي تمثل بداية الانطلاق الفكرية لماركس والتي ستقيد حتى النهاية معالم هذا الفكر . فلسفة الحق الهيجيلية هي الصورة العقلية للواقع الاجتماعي ، وهي بالتالي ميدان «الروح الموضوعية» الذي يتمثل في وعي ذات الروح كدولة ؛ الدولة هي الخاتمة النهائية لتطور الروح الموضوعية . لهذا إن صلاح الدولة يعني صلاح أفرادها . لقد ركز ماركس على هذا العنصر المهم الذي يقضي بأن للدولة مكانة متميزة في عملية الإصلاح الاجتماعي . الماركسية ترى أن إصلاح الدولة يجب أن يتم من تحت ، من القاعدة التي ترسوا عليها ، ألا وهي العلاقة الإقتصادية . إن بناء قاعدة اقتصادية ـ اجتماعية عادلة يعني من وجهة نظر الماركسية إرساء الدولة على أساس عادل . الدولة لدى هيجل هي تجلي الروح في التاريخ ، والدولة بالتالي هي الروح ذاتها . إن تطور أشكال الحكم وتغير أنماط الدولة يمثل عملية باطنية للتاريخ ، ذلك لأن التغير والتبدل يجري في الروح ذاتها ، بمعنى إن كل ما يحدث ليس إلا تعينات الروح ذاتها . التطور التاريخي لدى هيجل يمثل عملية كشف ذاتي للروح ، لله في التاريخ البشري ، حيث يحتل العمل لدى ماركس مكان الروح ويصير العمل خالق كل شيء .

إن عملية استبدال المصطلحات الهجيلية ذات الطبيعة الصوفية ـ الدينية بمصطلحات اقتصادية ـ اجتماعية من قبل ماركس لايعفي النظرية الماركسية من تسرب الأفكار الدينية ـ الصوفية إليها هي الأخرى ، هيجل يستخدم في مؤلفاته مادة تجريبية ضخمة ، إن من يقرأ فلسفة الحق وفلسفة التاريخ يرى نفسه أمام مؤلف تجريبي ضخم وهكذا الحال في أعماله الأخرى ، لكن العنصر المهم والذي يجب

التأكيد عليه هو أن هيجل مثلاً في فلسفة التاريخ لا يعنيه الحدث التاريخي ذاته ، إنه لايبحث في وقائع التاريخ السياسي ، بل إن مايهمه هو «منطق التاريخ» «معنى التاريخ» الذي يمثل حركة تطور الروح ، التي تمثل عملية الكشف الذاتي للإلهي في التاريخ البشري ، إن عملية الكشف الذاتي للإلهي في التاريخ هي الحرية ، لهذا يكون التاريخ لدى هيجل «التقدم في وعي الحرية» ، ماركس يستعير المخطط المنطقي للتاريخ من أجل استنتاج فكرة منطقية للتاريخ ، إذا كان هيجل قد أراد أن يوصل الروح إلى مرحلة الكمال ، أي بلوغ الروح في التاريخ حريتها المطلقة ووعي ذات ، أي إنه يربط ماهو بشري بما هو مافوق بشري ، بحيث يصير التاريخ البشري تاريخاً للألوهية التي تمثل الحد الذي تتوقف عنده التناقضات وتتلاشى . الروح في هذه الحالة تكتمل وتعود إلى نشأتها الأولى ولكنها صارت أغنى وأثرى مما كانت عليه من قبل ، لأنها تحتوي في حالتها الجديدة هذه على الحياة والتاريخ في حاضرها الزماني ـ المكاني ، أي تحقيق الحرية المطلقة التي هي الله ، أما ماركس فإنه يتكلم عن الشيوعية ـ الخاتمة النهائية للتاريخ البشري حيث تزول وتختفي فيها التناقضات . التاريخ لدى ماركس كما لدى هيجل يصل إلى خاتمته ؛ هذه الخاتمة تمثل حالة من الإنسجام المطلق ، أي ان الروح لم يعد لديها ماتفعله ، والإنسان في الشيوعية لم يعد لديه مايفعله لأنه حقق شروط الحرية ، الإنسان ليس لديه مايفعله ذلك لأن ماركس عرف التاريخ البشري على أنه تاريخ «صراع الطبقات» ، أو حتى لو جاز القول بتعريف آخر وهو «إشباع الحاجات» ، وعليه عندما يزول الصراع ، أو تشبع الحاجات يتوقف عندها التاريخ . أمر بين أمرين ، إما أن يبقى التاريخ مفتوحاً ، معنى ذلك أن الشيوعية مرحلة بعيدة المنال وعندها لن يزول الصراع الطبقي ، وهذا أمر لاتقبله الفلسفة الهيجيلية ، وإما أن يصل التاريخ إلى خاتمته ، عندها نجد أنفسنا نقف على تربة نظرية دينية تقول بنهاية العالم ، من هنا يمكن أن نستنتج أن تحقق الشيوعية هي نهاية العالم .

النظرية الماركسية لا تفهم من دون معرفة أصيلة بالفلسفة الهيجيلية . ماركس هو

المطبق لروح الفكر الهيجلي في الحياة . المفهوم لدى هيجل يظهر نقياً خالصاً . لقد عبر ماركس مراراً أن مادة ومنهج التغيير وجدها في الروح الثورية للجدل الهيجلي . انطلاقاً من هذا خلق ماركس منطقاً اجتماعياً يتميز به عن جميع الفلسفات السابقة .

لقد بين ماركس في مقدمة عمله («نقد الاقتصاد السياسي ١٨٥٧») بأنه سار عكس التيار السائد في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية التي تنطلق في الأساس من وقائع أحادية ، كأن يبتدأ بمفهوم شعب ، أو جماعة بشرية معينة ، باختصار من واقعة عينية ، ولهذا ابتدأ من أكثر من المقولات تجريداً ، ألا وهي البضاعة التي يرى فيها في الوقت ذاته المقولة الأكثر تعيناً . عن طريق البضاعة يمكن أن تُعرف عناصر الواقع كاملة ، وطبيعة الحياة الاجتماعية . إن البضاعة تحتوي على جوهر الواقع ، أي إنها تمثل تجريد العيني ، لقد انطلق ماركس من المجرّد لكي يصل إلى العيني ، في التجريد يرتقي الإنسان فوق عالم المعطيات الفردية ، أي إنه يجد نفسه في عالم الفكرة ؛ عالم الفكرة هذا ماهو إلا الصورة النقية الخالصة والعامة لعالم المحسوسات ، والتجريد هو الإمكانية الوحيدة التي يتم بواسطتها احتواء وإخضاع العيني .

إن ماركس يتبع منهجية التفكير النظري الخالص الحدسي ، الذي يكون موضوعه في الأساس فكرة ، ما هويات خالصة ، لأن قوانين الفكر الخالص تشتمل بالضرورة على قوانين الواقع ، إن قوانين الفكر الحدسي تفترض الواقع سلفاً ، لأن الواقع الحقيقي في المثالية عامة ليس إلا المفهوم الخالص ، الفكرة الخالصة .

على الرغم من تأكيد ماركس الدائم على أنه قلب الجدل الهيجلي وأوقفه على قدميه بعد أن كان واقفاً على رأسه ، يريد بذلك أن يقول بأن الواقع لدى هيجل هو نتاج التفكير ، في حين أن ماركس يرى العكس وهو أن الفكر والتفكير نتاج الواقع ، من الصعب تأييد ماركس على موقفه هذا ، ماركس لم يقلب الجدل الهيجلي ، ذلك لأن

التفكير الهيجـلي يبتدئ بفكرة ـ طبيعة ـ روح ، أما لدى ماركس فإنه طبيعة ـ فكر ؛ العنصر الثالث ألا وهو الروح لاوجود له في معادلة ماركس ، الروح الطور الثالث يمثل العناصر الاجتماعية والنفسية للإنسان والبشرية ، في هذه المرحلة تتكشف عناصر الواقع والحياة ، ماركس في هذه الحالة ينسب للمادة صفات الروح ذاتها .

على هذا الأساس تتسرب عناصر الروح المثالية والدينية إلى الفكر الماركسي ، إن ابتداء «رأس المال» بالبضاعة لم يكن محض صدفة ، بل إنه اختيار واع لكي يصل ماركس من خلاله إلى غاية بحثه ، إن صفات وطبيعة البضاعة يمكن مقارنتها بالكينونة الهيجيلية التي يبتدئ بها علم المنطق الهيجلي ، الكينونة الهيجيلية تمثل نفيا لأية كينونة متعينة ، إنها كينونة عامة لا متعينة ، أنها كالعدم ، لا تَعيُّن الكينونة لا يعني أنها فارغة ، أي لا وجود فيها بالمعنى السلبي ، وإنما يراد بها هنا كفاعلية تنتج من ذاتها عناصر الوجود كلها ، لأن هذه الفاعلية هي فاعلية الروح ذاتها ، الكينونة تحتوي على عناصر الوجود في ذاتها بشكل غير منظور ، الكينونة إذن هي الواقع ، ولذا لا يمكن أن تكون فارغة وعقيمة ، لأنها المعرفة المطلقة ، التي انتهت إليها «ظاهريات الروح» الهيجيلية ، التي صورت مراحل تطور الوعي من شكل بسيط وصولا إلى المعرفة المطلقة ، المعرفة المطلقة تصير هي الكينونة في «علم المنطق» . هذه الكينونة مطلقة وعامة لأنها تمتلك صفات وخصائص المعرفة المطلقة ، هذا الفهم للكينونة ذو جذور دينية صوفية نشأ عن الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة وعن الفكر الصوفي لإيكهارت ، وكذلك بعض عناصر التفكير المدرسي وفلسفة توما الإكويني في التفكير الهيجلي ، بهذه الطريقة تسربت إلى وعي ماركس وتفكيره هذه الأفكار الدينية الصوفية وإن لم يكن بشكل مباشر فعن طريق الفلسفة الهيجيلية ، بضاعة ماركس في هذه الحالة تمثل المقولة الأكثر عمومية والأكثر تجريداً ، ولهذا فإنها تحتوي سلفاً على جميع عناصر الوجود الاجتماعي ، في هذه البضاعة توجد جميع التناقضات والشرور الإجتماعية ، مصدر الخطيئة في المجتمع يعود إلى البضاعة والإنتاج البضاعي ،

البضاعة كمصدر للشر والآثام يمكن مقارنتها بالتفّاحة التي قدمتها حواء لآدم والتي بسببها طرد من النعيم والتي **تمثل بالتالي « الخطيئة الأولى»** . الشرور الإجتماعية تصدر عن «الإنتاج البضاعي» ولن يتحقق الخلاص مالم يتم القضاء على مصدر الخطيئة ،أي القضاء على الإنتاج البضاعي .

من الصعب جداً على القارئ أن يتمثل «رأس المال» على أنه عمل اقتصادي يعالج مشاكل اقتصادية ـ اجتماعية خاصة بالاقتصاد والمجتمع الرأسمالي ، المقولات الاقتصادية التي يستخدمها ماركس لاتمثل غاية في البحث عن الآلية الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي وإنما غايتها الكشف عن التناقضات الكامنة في الوجود البشري من أجل القضاء عليها والوصول بالمجتمع إلى حالة من الانسجام الاجتماعي ، «لهذا تسيطر على الآراء النظرية الاقتصادية الماركسية في الأساس دوافع أخلاقية وروحية» . على هذا الأساس يتجلى في صلب النظرية الاقتصادية الماركسية كما تُعرض في «رأس المال» نزعة غائية تبحث في الأساس عن غاية ومعنى التاريخ البشري ، النزعة الغائية تتطلب بالضرورة معرفة البداية والنهاية على حد سواء ، ماركس يعالج في هذه الحالة حركة التغير التاريخية كما فعل هيجل والفلسفات الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة والفلسفة الصوفية للعصور الوسيطة من قبل على أنها حركة دائرية منغلقة على ذاتها ، معنى ذلك أن النهاية يجب أن تطابق البداية ، لكن النهاية في هذه الحالة أكثر ثراءً وأغنى محتوى . البداية هي النهاية بشكلها اللامتعين وهي الوجود المجرد العام للنهاية ، بهذا يكون رأس المال قد استعار مخططاً منطقياً نظرياً من الفلسفات المثالية السابقة للكشف عن المعنى الباطن للتاريخ وحركته ، هيجل يصور في أساليب شتى وفي أعماله المختلفة التطور التاريخي لحركة الروح من مظاهرها البسيطة وصولاً إلى الروح المطلقة ، إن التشابه المنهجي بين النظرية الماركسية والهيجيلية يسمح لنا بالقول بأن «رأس المال» هو الآخر نظرية في التاريخ لأن الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية تمثل مراحل تطور التاريخ البشري .

الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية لدى ماركس تمثل مراحل التطور الاجتماعي للمجتمع البشري والتي يمكن مقارنتها بمراحل تطور الروح في الفلسفة الهيجيلية ، مايهم ماركس ومايهم هيجل في تقسيماتهم التاريخية يتلخص في الكشف عن مستوى تطور الروح في بلوغ الحرية ، العلاقة الإنتاجية التي تقوم على العلاقة الاقتصادية تخلق علاقة اجتماعية مماثلة لها ، وهذه العلاقة الاجتماعية هي الأخرى تكشف عن مستوى تحقيق الحرية في المجتمع ، من هذا فإن النمط الاقتصادي ـ الاجتماعي يحدد العلاقة الاجتماعية القائمة بين الناس ، ولو عدنا إلى طبيعة العلاقة الإجتماعية عند هيجل نجدها هي الله ، بعبارة أخرى الله هو العلاقة الاجتماعية ، لهذا نطلع على أن «رأس المال» مثله مثل «علم المنطق» الهيجلي مخطط منطقي ـ نظري خالص يكشف عن المعاني الباطنة في صلب جوهر الوجود البشري التي لا يمكن أن ترد إلى معطيات حسية ، أو أحداث حياتية . إن عملية الكشف عن المعنى الباطني للوجود يعني الكشف عن الجوهر الخفي غير المنظور الذي لا يرد إلى وقائع الوجود ذاتها على الرغم من أنه كامن فيها ، ذلك لأنه من طبيعة أخرى ، الجوهر الباطن في الوجود البشري وفي التاريخ كما يراه هيجل هو الجوهر الإلهي ، الله (الروح) هو الجوهر الحقيقي للوجود والحياة ، الواقع مع تجلياته الحسية ليس إلا صورة وتعبير ناقص عن الجوهر الأصلي العام ، المطلق . لهذا تبحث الفلسفة الماركسية شأنها في ذلك شأن جميع الفلسفات المثالية عن الأفكار العامة الكامنة في صلب الوجود . لهذا من الصعب جداً كما أظهرنا في الفصول الأولى من هذا الكتاب إن تطبيق المنهج الذي تتبعه الفلسفة النظرية الخالصة ـ الحدسية على الواقع لا يمكن ان يتم من دون نقائص ومشكلات مستعصية على الحل . إن موضوع الفلسفة المثالية هو الفكرة ، المفهوم الخالص ؛ إنها ترى في المفهوم الخالص الواقع الحقيقي الوحيد الممكن ، أما الواقع التجريبي فأنه ناقص ، متنوع ، مبعثر لا مجال لإمكانية الحكم فيه ، إلا أنه ضروري من أجل الارتقاء إلى المرحلة الأعلى ، ألا وهي الانتقال إلى التأمل النظري الخالص إلى

الصوفية . الوصول إلى المفهوم النظري الخالص يكون التفكير بذلك قد دخل مرحلة جديدة في التأمل ، بمعنى الانفصال عن الواقع ، إلا أن هذا الانفصال لا يعني نبذ الواقع وإنكاره ، وإنما رفعه إلى مستوى المفهوم النظري ، لقد صار الواقع الحسي وقتها من مكونات المفهوم ، إن بلوغ التفكير هذا المستوى يجد نفسه في رحاب الماهية الإلهية .

وهكذا فالرأسمالية لدى ماركس مفهوم نظري ، وهي بالتالي لا تعني بالنسبة له واقعاً محدداً ، وإنما فكرة تعكس بالتالي مستوى معيناً من تطور «العلاقات الإنتاجية» التي تمثل كما أسلفنا نوعاً من العلاقات الإجتماعية التي لا ترد إلى إنتاج البضائع الاستهلاكية ، وإنما إلى الروح . إذا كانت الروح تخلق من فاعليتها الخاصة كل شيء فإن العمل لدى ماركس خالق كل شيء ، العمل إذن هو الله ، من هذا المنطلق يكون من الصعب جداً النظر إلى الماركسية على إنها فلسفة تجريبية !

إن موضوع الفلسفة الماركسية هو الآخر فكرة ، مفهوم نظري يصمم في الوعي ، الإنتاج البضاعي القائم على الملكية الخاصة و «رأس المال» يسميه ماركس «رأسمالية» تتكشف من خلالها عناصر الحياة الاجتماعية ، الرأسمالية إذن هي المفهوم النظري العام للدلالة على نمط اقتصادي ـ اجتماعي معين ، أي إنها فكرة وليست واقعاً متعيناً . وجود مجتمعات رأسمالية ليست إلا ظواهر مفهوم الرأسمالية ذاته ، الرأسمالية كالاشتراكية والشيوعية أفكار تخلق من ذاتها تعيناتها الخاصة ، المجتمع الذي يحمل الصفات الخاصة للرأسمالية ، من ملكية خاصة لوسائل الإنتاج وعمل مغترب يسمى مجتمعاً رأسمالياً ، إن علاقة أي نظام رأسمالي بالرأسمالية هو علاقة نوع بضروب . الرأسمالية هي المفهوم العام والنظام الرأسمالي هو خصوصية المفهوم ذاته ، أي تعينه .

مؤلف «رأس المال» يمكن مقارنته مع علم المنطق الهيجلي من ناحية التركيب والغاية ، المجلد الأول لعلم المنطق يمثل القانون الجدلي الأول ، ألا وهو قانون التحولات الكمية إلى كيفية ويقوم بالدرجة الأولى على مفاهيم فردية كالكم والكيف

والمقياس الذي تنتهي فيه غاية المجلد الأول ، أي عندما يتحقق الانتقال من الكم إلى الكيف ، المجلد الأول «لرأس المال» يسلك الطريق ذاته حيث أن مقولاته أحادية تبين عملية التراكم الكمي إلى كيفي ، أما المجلد الثاني «لعلم المنطق» فإنه يمثل المنطق العلمي حيث إن مقولاته ترتبط بوقائع المعرفة العلمية وتصطف المقولات مزدوجة مثل الصدفة والضرورة ، العلة والمعلول ، الماهية والجوهر . . إلخ ، ويمثل بالتالي قانون وحدة صراع الأضداد والمتناقضات . وهذا هو شأن المجلد الثاني «لرأس المال» حيث يكشف عن تداول رأس المال الذي تعاد من خلاله عملية إنتاج رأس المال ذاته ونموه . المجلد الثالث لعلم المنطق يمثل «المنطق الذاتي» ، أي منطق المفهوم حيث يكون نفياً للمجلد الثاني ، كما كان المجلد الثاني نفياً للمجلد الأول ، وفي هذا يتجلى قانون «نفي النفي» . إن مايلاحظ في هذا العمل أنه يكرر الكثير من مقولات المنطق الموضوعي (المجلد الأول والثاني) في المنطق الذاتي (المجلد الثالث) وهذا يخلق وضعاً تعسفياً في استنتاج مفهوم «الفكرة المطلقة» كما هو الحال في المجلد الثالث لرأس المال الذي يعيد قانون فائض القيمة ، ودورة النقد ، والتراكم وكذلك دورة رأس المال لكي يصل إلى خاتمة نهائية ألا وهي الشيوعية من خلال بيان علامات سقوط المجتمع الرأسمالي .

من هذا يفهم بأن حركة الواقع الاجتماعي وحركة التاريخ ليستا إلا حركة المفاهيم . المفهوم هو الجوهر الحقيقي للواقع ، عن هذا ينشأ أن المعرفة الحقيقية للواقع لا يمكن أن تتم إلا من خلال معرفة المفهوم الخالص ذاته ، كما وأن عملية الكشف الذاتي للمفهوم عن نفسه في مسار التطور التاريخي تمثل عملية كشف باطنية عن الواقع وإمكانياته . لهذا تقف الماركسية على تربة مثالية ، إن مفاهيم مثل «العمل» «الدولة» «الرأسمالية» «البضاعة» «فائض القيمة» . . إلخ ليست إلا مفاهيم عامة تكشف عن الجوهر الباطن للواقع ، أي أنها عملية كشف ذاتي للمفهوم الخالص عن نفسه على أنه هو الواقع الحقيقي والوحيد . نحن هنا أمام سلسلة من العلاقات الجدلية التي تمثل حركة توليد المفاهيم من مفاهيم أخرى ، بمعنى أن ماركس كهيجل يولد

الواقع من المفهوم ، لأن الواقع هو الصورة الحسية للمفهوم ، والمفهوم هو المعنى والجوهر الباطن للواقع ، من هنا نستنتج أن منطق «رأس المال» هو منطق التاريخ ذاته ، وغاية «رأس المال» هي غاية التاريخ ، بعبارة أخرى إنه التاريخ ذاته .

«رأس المال» يكشف من وجهة نظر ماركس عن العملية الباطنية للتاريخ التي تتجلى من خلال تغير الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وهذه الأنماط تكشف بالتالي عن حركة التطور الصاعدة من مراحل متخلفة واطئة إلى مستويات عليا ـ متطورة ، ومن مجتمع قائم على الاستغلال إلى مجتمع لا طبقي قائم على المساواة الاجتماعية ، كل هذا يحاول أن يبينه ماركس في عمله «رأس المال» من خلال تحليل بنية المجتمع الرأسمالي ، إن عملية تحليل بنية المجتمع الرأسمالي وعلاقاته أوصلت ماركس إلى خاتمة جديدة تماماً ، لم تكن معروضة ولا بأية صورة من الصور في هذا الكتاب ألا وهو الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية . الاشتراكية والشوعية ليستا إلا استنباطاً منطقياً وفكرة مثالية لا تمتلك واقعاً للمنطق النظري الخالص ـ الحدسي «لرأس المال» . إن ماركس يتكلم هنا عن قانون الوجوب ، والوجوب كما نعلم لا يمتلك كينونة . إن هذا نوع من النبوءة يحاول ماركس جاهداً البرهان عليها على أنها النتيجة المنطقية للتناقضات القائمة في رحم المجتمع الرأسمالي بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة . نحن بدورنا نرد عليه على أنه من وقائع المعرفة لا يمكن استنتاج قوانين التطور . إن منطق «رأس المال» خاص نشأ عن منهجية التفكير النظري الخالص ـ الحدسي (الجدلي) وليس انعكاساً لعلاقات الواقع ذاته . لهذا فإن منطق «رأس المال» مع نتائجه قد صمم سلفاً في ذهن مؤلفه . إن ماركس أراد ان يصل إلى هذه النتيجة لا لأن منطق «رأس المال» انعكاس لمنطق الواقع ذاته ، وإنما من أجل خدمة أغراضه السياسية والعقائدية . على صعيد الفكر يمكن للإنسان أن يشرع مايشاء من الأفكار والمفاهيم ؛ لكن السؤال هو ما إذا كانت هذه الأفكار والمفاهيم تطابق الواقع ، بمعنى أن الاستنتاجات المنطقية ليست بالضرورة استنتاجات واقعية . السؤال الاعتراضي الذي يمكن أن نطرحه هنا بصدد إمكانية مطابقة الفكر للواقع سبق وعرضه كانط الذي

يرى أن مطابقة الفكر للواقع غير ممكنة وذلك لأنهما من طبيعتين مختلفتين ؛ الواقع ذو طبيعة حسية تجريبية وهو بالتالي نسبي ومتغير ، بينما المفهوم مثالي عام لا متغير ولا يمتلك طابعاً زمانياً ـ مكانياً . المفهوم الخالص يمكن أن يطابق الواقع فيما لو كان الواقع تصميم بناءاتنا الذهنية ، أي أن الواقع موضوع متفكر ، والواقع في هذه الحالة هو واقع المفهوم ذاته . عندما يزعم ماركس أن منطق «رأس المال» هو منطق الواقع ذاته ، فإن الواقع ذاته هو الآخر مفهوم «كرأس المال» ، معنى ذلك أن الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي كلاهما فكرة ، أو كما ذكرنا أعلاه أن الواقع الذي يحلله ماركس في «رأس المال» هو واقع مثالي ، فكرة . الشيوعية كخاتمة نهائية لابد لها أن تظهر لأنها وضعت منذ البداية في هذا العمل . لهذا عندما ينظر إلى التاريخ كتقسيمات وأنماط اقتصادية ـ اجتماعية يلغي أحدها الآخر فالرأسمالية هي الأخرى لا تخلو من التناقضات ولابد لها بالتالي أنْ تزول وأن يظهر على أنقاضها مجتمع جديد يلغي تناقضات المرحلة السابقة ويرسي الواقع على أسس وقيم جديدة ، إن هذا من خصوصية الشيوعية البديل التاريخي للمجتمعات الطبقية ؛ الشيوعية تظهر هنا وكأنها غاية التاريخ العمياء .

المبدأ الأساسي «للرأس المال» يصور الإمكانية التي يمكن من خلالها تحرير العمل والعمال ، أي القضاء على ظاهرة «الاغتراب الذاتي» التي سبق وطرحها ماركس في أعماله المبكرة . إن «الاغتراب الذاتي» ذو أصول دينية وهو يقابل مفهوم «الخطيئة» في المسيحية . روسو أول من قام بهذه العملية ، أي باستبدال مفهوم «الخطيئة» الديني بمفهوم «الاغتراب» . من هذا يستدل على أن عملية القضاء على «الاغتراب» في المجتمع المعاصر هو نوع من «التكفير عن الخطيئة» ؛ لكن الاغتراب في المجتمع الرأسمالي يعود إلى الإنتاج البضاعي ، إلى البضاعة ، هذه الثمرة الآثمة التي تلعب دور التفاحة التي أخرجت آدم من النعيم .

للبرهنة على نظريته ونتائجها يهرع ماركس كأستاذة هيجل إلى التاريخ . لهذا يستعير ماركس من هيجل نظريته الغائية في التاريخ .

النظرية الغائية الماركسية في التاريخ

إن الفهم الغائي للتفكير الفلسفي الهيجلي والماركسي يمثل الطابع الجوهري لمنظومتهما الفكرية ، نعثر على الفهم الغائي لديهما في جميع ميادين التفكير ، على سبيل المثال ، في ميدان المنطق ، الطبيعة ، الروح والتاريخ لدى هيجل ، وفي ميدان الاقتصاد ، التاريخ ، الطبيعة لدى ماركس .

الغائية تصور الإرتباط الباطني لجميع الأشياء ، إن الفلسفة الجدلية تمارس مبدأها هذا بشكل خاص في ميدان التاريخ .

الفلسفة الجدلية الماركسية قسّمت التاريخ إلى عصور كما في الفلسفة الهيجيلية ؛ لقد أطلق ماركس على هذه العصور اسم «الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية» . كلاهما قسم التاريخ إلى ثلاثة عصور : العصر القديم ، العصر الوسيط ، التاريخ المعاصر . إن أول من قسم التاريخ إلى مثل هذه العصور هم رجال الكنيسة ، التاريخ القديم يطابق من وجهة نظرهم مملكة الله الأب ، التاريخ الوسيط فإنه يطابق مملكة الله الابن ، التاريخ الحديث فإنه يطابق مملكة روح القدس .

لقد استعار هيجل هذا التقسيم الكنسي طارحاً بدلاً من مملكة الله الأب مفهوم التاريخ القديم الذي يطابق عنده تاريخ الشرق القديم ، وتاريخ الله الابن مفهوم التاريخ الوسيط الذي يطابق عنده تاريخ أثينا وروما ، أما العصر الثالث فإنه يمثل لديه تاريخ الشعوب الجرمانية .

لقد تبنى ماركس في عمله المبكّر «المخطوطات الفلسفية ـ الاقتصادية ١٨٤٤» التركيب المنطقي الهيجلي للتاريخ . لقد أطلق ماركس على التاريخ القديم اسم

«المشاعية البدائية» حيث لا وجود فيها «للعمل المغترب» و «رأس المال» ؛ العصر الوسيط قسم لدى ماركس إلى ثلاثة أنماط هي : المجتمع العبودي ، المجتمع الإقطاعي ، المجتمع الرأسمالي ، حيث يسود فيها العمل المغترب ورأس المال ، أما التاريخ الحديث فهو عصر انتصار الاشتراكية والشيوعية .

الفارق الأساسي بين هيجل وماركس من جهة ، والكنيسة من جهة أخرى يتلخص في أن رجال الكنيسة يرون في الكنيسة ممثل مملكة الله على الأرض ، أما لدى هيجل فإن الدولة هي الممثل لمملكة الله ، هيجل يعين الدولة على أنها «حركة الله على الأرض» . الدولة بالنسبة لهيجل هي الكل . القوم الذي لم يعرف الدولة لا يمكن أن يسمى شعباً ؛ الأقوام تصبح شعوباً في الدولة فقط ؛ خارج الدولة تمتلك وجوداً واطئاً يقرب من الحالة الحيوانية ، ذلك لأن الإنتاج الثقافي والعلمي والروحي ينشأ في حياة الدولة . هذا يدل على أن الإنسان يحصل على وجوده وقيمه من الدولة فقط . لهذا يطلب هيجل من المواطن الخضوع التام والمطلق للدولة ، ولا حق له أن يسأل أو أن يعارض ما تفعله الدولة ، على الإنسان أن يخضع وكفى .

النظرية الهيجيلية تسعى إلى بلوغ حالة منطقية ـ عقلية بين الإنسان والواقع ، بين الفرد والمجتمع ، أما الغاية النهائية هي بناء دولة عقلية عادلة اجتماعياً ، بحيث تزول فيها جميع العلاقات اللاإنسانية والفوضى . هذه هي رؤية ماركس أيضاً . الفلسفة الهيجيلية والماركسية تعقلان التاريخ كمخطط عقلي وكنسق تتجلى فيه الحركة الصاعدة من المستويات الواطئة اللاعقلية إلى المستويات الراقية العقلية التي تظهر أكثر تعقيداً وأغنى محتوى . على هذا الأساس الدولة حسب المفهوم الهيجلي هي صورة تحقيق العقل في التاريخ .

الدولة نموذج للحياة الأخلاقية ، غايتها تنظيم الحياة طبقاً للعقل ، الدولة لها الحق في أن تُنظِّم حقوق ومصالح المواطنين ، إلا أنه لا يمكن أن يطلب منها أن تضمن لرعاياها المساواة الاجتماعية ، على الدولة أن لا تهمل مصالح الطبقات الاجتماعية

الدنيا لأن هذا قد يؤدي إلى هلاك الدولة ذاتها ؛ هذا هو ما تتميز به في واقع الحال النظرية الهيجيلية عن الماركسية التي ترى من واجب الدولة ضمان العدالة والمساواة الاجتماعية في الحقوق . إننا نلاحظ لذلك أن ماركس وهيجل يستخدمان المصطلحات ذاتها ، على سبيل المثال : أن التاريخ المعاصر لدى هيجل مفهوم فلسفي يعين مستوى تطور الروح ، كما هو حال النظام الرأسمالي الذي يمثل لدى ماركس مفهوماً عاماً مجرداً وليس واقعاً عينياً . الرأسمالية من وجهة النظر الماركسية ليست إلا علاقة اجتماعية تتحدد بالقاعدة الاقتصادية . على هذا الأساس تتفاعل صور شتى من العقائد الحياتية مع القاعدة الإقتصادية . من هنا تظهر الحياة الإجتماعية على أنها مجموعة العلاقات الدينية والسياسية والحقوقية والإنتاجية . إن مجموعة هذه العلاقات تؤلف حسب ماركس العلاقة الاجتماعية . انطلاقاً من هنا يمكننا القول : إن المقولات الماركسية ليست مادية ، بل بالعكس مقولات تنصهر في البداية الروحية العامة الضرورية من أجل بناء الروح الاجتماعية .

عندما تنطلق الفلسفة الهيجيلية من حياة الروح ومن استمرارية وتطور الأفكار ، فإن النظرية الماركسية تنطلق من حياة المادة ، هذا يعني من قدرة المادة التاريخية على التشكل التلقائي الذاتي وترى بداية التكوين في العلاقة الاقتصادية وفي طبيعة الوجود الاجتماعي .

الماركسيون ينكرون دائماً أن تكون النظرية الماركسية نظرية غائية ، وينتقدون بدورهم النظريات الغائية وفكرة الأخلاق والأعراف المطلقة على أساس أن مثل هذه الأفكار هي نتاج التفكير النظري الخالص (الميتافيزيقي) ؛ لكن النظرية الماركسية تتحرك في الوقت ذاته في إطار الغائية والأخلاق النظرية الخالصة .

من الملاحظ في طبيعة النشاط الإنتاجي للإنسان أن ماركس في «رأس المال» عرض مقولات غائية كثيرة بطريقة لاواعية . في المجلد الأول من «رأس المال» نقرأ أن نتاج العمل يوجد مثالياً في تصورات العمال قبل بدء العمل ، والغاية هي قانون يحدد

طريقة نشاط الإنسان ، وهذا يلزم الإنسان بالخضوع لهذه الغاية . في هذه العبارات تتجسّد جميع عناصر الفهم الغائي للأشياء ، لا تتجلى هنا أمامنا أية غاية محسوسة كانت ، وإنما أوضاع خضوع وانسجام غاية مع غايات أخرى ، الإرادة العملية هي الاستنتاج النهائي لهذا الفهم ؛ الإرادة العملية تعني الوصول إلى إرادة عقلية مسعاها ولرغبتها غاية لا مشروطة .

نجد عند ماركس أفكاراً أيضاً مثل : من أجل أن يُنتج يتطلب من الإنسان أن يلقي بنفسه في علاقات اجتماعية محددة ، وهذه نظرة غائية أيضاً ، غاية ومهمة الطبقة العاملة كما يفهمها ماركس هي الممارسة العقلانية التي تتجه صوب الحياة الجماعية والتي تتطور تلقائياً في العلاقات الاقتصادية ، هذه هي الأخرى نظرية غائية .

فيما يتعلق بالنظرية الماركسية في الصراع الطبقي فإنها بقدر ما تصور مهمة محددة من أجل الوصول إلى النتائج الاجتماعية تصبح لذلك نظرية مشبعة بالكثير من العناصر الغائية . أنجلز صرح هو الآخر بأن مفهوم المثال الجماعي على نحو «أن الإنتاج يضمن لجميع أفراد المجتمع وجودهم ؛ وهذا لايتحدد بإشباع المطاليب المادية وإنما يضمن للمواطنين تطوراً حراً كاملاً» .

نحن نتساءل هنا عن مفهوم المثال الذي هو في الواقع ليس أكثر من وسيلة ، إلا أنه مع ذلك مقولة غائية ، إنه ليس غاية ، مهمة نسعى لها ويجب علينا تحقيقها ؛ وهل أن مفهوم الإمكانية هو الآخر يمثل شيئاً مطلقاً مكتملاً طبقاً لقانون العلة ؟ كلا بالعكس ، إنه مفهوم غائي ، إنه مماثل لفكرة الغاية .

النظرية الماركسية مشبعة في الحقيقة بالعناصر الغائية لأن نظرية العدالة والقانون الماركسية عقيدة (Ideology) ، صورة تجليها مشكلة بالنسبة للاقتصاد ، إن القانون وسيلة في يد الإنسان من أجل تنظيم العلاقات بين البشر في عملية إنتاج الخيرات المادية . الغاية هي الاقتصاد . عندما يصير القانون عائقاً أمام التطور الاقتصادي عندها

تبتدئ عملية عكسية بين القوى التقدمية ذات المصلحة والتي تناضل ضد هذا القانون من أجل تغييره لكي تستبدله بقانون أفضل يخدم القوى المنتجة ويخلق وضعاً اجتماعياً أفضل . تقول الناس : «القانون أصبح بالياً لا يلائم ولا يخدم الغاية التي شرع من أجلها» ، نسمع هذا دائماً في الحياة ، أليست هذه غائية ، القانون وسيلة ومفهوم الوسيلة يقبل بالضرورة الغاية ولا يقبل علاقات العلة والمعلول .

القانون كصورة خارجية لتنظيم العلاقات الاجتماعية يمكن أن ينظر إليه الإنسان من منظور سيئ ، لأن جميع الظواهر تتطور وتتجلى في ظروف تجريبية معينة وتمتلك أسساً كافية في الوجود الاجتماعي وخاصة شروط الاقتصاد . إلى جوار الاهتمام بمعرفة النظرية المادية يهمنا أيضاً البشر وعلاقاتهم بالقانون الذي يعقل من قبل الناس كعائق ، ولكن من ناحية أخرى يصور القانون الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن يحقق الناس مصالحهم . إن جميع هذه الأفكار والتصورات تمثل وجهة النظر الغائية . عندما نتأمل الفهم الماركسي لمفهوم العلية يمكننا القول بأن العلاقات الاقتصادية التي تعتبر هذه النظرية الركيزة والقاعدة التي تشترط عملية الحياة الاجتماعية كاملة لا توجد في ضرورة العلّيّة وإنما في ضرورة الغائية ، وكذلك عندما نقول بأن العلاقات الاقتصادية ليست إلا واقعاً عقلياً ـ مادياً متحققاً في الوجود الاجتماعي ومن دونها لا يمكن بلوغ أية غاية إنسانية .

عندما تسيطر العلاقات الاقتصادية على الحياة الاجتماعية وتشترطها لا من خلال الضرورة العلّيّة وإنما كنتيجة للضرورة الغائية وقتها تكون قوانين الضرورة الغائية لا واقعية وإنما هي ضرورة منطقية مثالية لأن المقولة في ذاتها لا تتضمّن غاية ضرورة واقعية ، الضرورة الغائية يمكن أن تكتسب خصوصية موضوعية عندما تتحول إلى ضرورة علّيّة ، عندما تسبق العلاقات الموضوعية ـ المنطقية للنشاطات البشرية الغاية التي تريد أن تحققها هذه العلاقات فإن تصور الغاية في العلاقة النفسية ـ الواقعية تسبق نشاطات وفاعليات البشر . إن تصور هذه الغاية يكتسب قوة واقعية عندما يسبق وجوده

في وعي النشاط والفاعلية ويصير كحافز يوجه الطاقة البشرية ـ النفسية ويعين نشاطها . إن تحويل الأوضاع المنطقية ـ الموضوعية المستقبلية إلى أوضاع ذاتية ماضية تحدث في الوعي ومن خلال الوعي . أما دور الوعي في هذه العملية فإنه ينحصر في تحويل التصورات عن المستقبل إلى دوافع وحوافز واقعية بحيث يتحول المستقبل إلى ماضي . إن ربط النشاطات البشرية لا بأوضاع ماضية وإنما بتصورات عن المستقبل يعطي للنشاط البشري حرية عملية ويهيئ التربة للسيطرة على الضرورة العقلانية في النشاط البشري ويجعل من العلاقات الاقتصادية من منظور الغائية ممكنة . كل هذا يبرهن في الوقت ذاته على أن قوانين الفاعلية البشرية تمتلك قيمة واقعية ولكنها مشروطة بقدر ما تشترط بالضرورة الغائية ، لهذا تتوقف العلاقة العينية لقوانين الضرورة الغائية على مجموعة الظروف التجريبية .

إن الغائية تُذهب عن الماركسية صفة العلمية ، لأن المفهوم الغائي يحتوي في ذاته على معنى ديني ، إيمان بأهداف وغايات كامنة في الروح والتي تتجلى كمظاهر ثقافية ، إقتصادية ، فكرية في حركة التطور التاريخية . الغائية لا يمكن أن تعرف من خلال قانون العلة والمعلول ، بل إنها نوع من الحدس الغيبي لما يجب أن تكون عليه الغاية النهائية . آراء كهذه لاتقوم على براهين علمية ، بل على حالة معينة إيمانية تقتضيها ضرورة التفكير المنطقية ، عندما نقول بالغاية نعني أن كل موجود يمتلك بداية ولابد له أن يصل إلى خاتمة ، معنى ذلك أننا نعرف الخاتمة النهائية للأشياء قبل دراستها ومعالجتها ، السؤال هو من يضع هذه الغايات في الأشياء ، أي من يرسم ويحرك الأشياء على هذا النحو وكأنه جبر قائم في صلب الوجود . إن من يقرر هذه الغاية الخالق وليس المخلوق ، أي أن الخالق هو الذي رسم وحدد أبعاد حياة المخلوق . النظرية الغائية تبعد في الوقت ذاته الصدفة أو الفوضى في عالم الأشياء ، الغائية تنظر إلى المخلوق وكأنه شيء مبرمج ، أي إنه يعيش دورة حياة رسمها له الخالق . الغائية تكشف عن الغاية والسر الكامن في الموجودات حيث يتقيد كل

موجود بنمط حياة ووظيفة يتميز بها عن سواه ، ومن ثم يتكامل بها مع ماعداه من الموجودات ، من خلال هذا التكامل ترتسم معالم الحياة الكونية وتتكشف كما هي في ذاتها ، أي في نشأتها الأولى .

بهذا تصير المخلوقات موضوع بحث ومعرفة للعقل التأملي الذي يسعى إلى كشف الغاية الإلهية فيها . هذه المنهجية يتبعها التفكير الحدسي ، أي التفكير النظري الخالص الذي يحاول أن يصمم منطقاً خاصاً يكشف به عن هذه المعاني ، وهذا الكشف يكون نتيجة لتجربة تأمل باطنية يعيشها المفكر . التجربة الباطنية ، كما يفهمها أصحابها ، هي عملية كشف إلهية تتم في عقل المفكر ، ذلك لأنه يعيش تجربة الخليقة في قواه الروحية والنفسية ، الغائية تبدو هنا وكأنها محاولة معايشة التجربة الإلهية للخلق روحياً ونفسياً . هذا نوع من التأمل الصوفي عندما يتصل الإنسان بالغيب ويعرف من ثم المنطق الباطن للوجود . على هذا الأساس لن تكون النظرية الماركسية استثناءً ، وإنما هي الأخرى نظرية لاهوتية ـ غيبية أنزلت الله من السماء إلى الأرض ، وما الشيوعية إلا عقيدتها الدينية الكبرى .

المنهـــج الجــدلي ...

طريقة توليد المفاهيم للتحول من العام إلى الخاص

بداية التركيب في تحول البضاعة إلى نقد

البضاعة

كما بينا سابقاً أن اختيار ماركس لمفهوم البضاعة كنقطة بداية تحليلية لأسلوب الإنتاج الرأسمالي كان اختياراً واعياً ومقصوداً يهدف من خلاله إلى تحقيق النتائج التي يصبو إليها والتي يحاول البرهان عليها ، وهي بالطبع غاية البحث . ماركس كتلميذ أصيل للفلسفة المثالية الألمانية يبحث هو الآخر عن بداية مطلقة ، البداية التي يبتدئ بها التفكير النظري الخالص ـ الحدسي ، مثل هذه البداية لا يمكن أن تعطى إلا في الحدس ، بمعنى إنها عملية تأمل باطنية . في الواقع والحياة لا نرى قيماً وأفكاراً مطلقة ، بل إن مايرتبط بالواقع ليست إلا أفكاراً جزئية محدودة ومتغيرة ذات طبيعة منطقية ـ صورية . لهذا عندما يربط الفكر بالواقع الموضوعي كما في العلم الطبيعي عندها يصبح متعذراً على الفكر تخطي حدود الواقع التجريبي ، وبذلك يبقى يدور في فلكه ، بحيث يصير من المستحيل على التفكير أن يبتدئ بداية مطلقة ، بمعنى أن يبتدئ من فكرة أو مفهوم خالص ، ذلك لأن التفكير التجريبي يرتبط دائماً بواقعة تجريبية . الواقعة التجريبية ، هي موضوع محدد بصفات وخصائص معينة تطبع التفكير لاحقاً بطابعها الخاص ، بحيث يصبح التفكير حاملاً لصفات وخصائص الواقعة التجريبية ذاتها ، وبذلك لن يحقق الفكر ولا التفكير البداية المطلقة . لهذا السبب يكافح ماركس من جانبه هذه الواقعة باحثاً عن بداية مطلقة . إنه يقول : « من الأصح على ما يبدو أن يبتدئ بالواقعي وبالعيني بالمقدمات الواقعية كما في الاقتصاد بالشعب الذي يكوّن أساس وموضوع فعل الإنتاج الاجتماعي كاملاً . بينما يظهر في

التفكر عن قرب باطلاً. الشعب تجريد؛ عندما أهمل على سبيل المثال الطبقات التي يتألف منها الشعب، والطبقات ذاتها كلمة جوفاء عندما أهمل العناصر التي تقوم عليها على سبيل المثال العمل المأجور ورأس المال.. إلخ. العمل المأجور ورأس المال يجران خلفهما التبادل، تقسيم العمل، الأسعار... ابتدأ بالشعب فإن هذا سيكون تصوراً مشوشاً عن الكل». لهذا يبحث عن فكرة عامة، عن مفهوم عام يتضمن سلفاً جميع عناصر الواقع. لقد وجد ماركس ضالته في مفهوم البضاعة، البضاعة هي ذلك الكل المطلق والتي تتكشف عنها جميع إمكانيات الواقع وتناقضاته. البضاعة كما نرى هي بداية وهي في الوقت ذاته نتيجة. البضاعة كبداية يفهم منها أن الواقع الذي ندرسه ونكشف عن ماهيته من خلال البضاعة ألا وهو المجتمع الرأسمالي كامن سلفاً في البضاعة والإنتاج البضاعي. أما البضاعة كنتيجة يفهم من ذلك أنها نتاج التطور التاريخي ذاته للمجتمع البشري.

عندما يتكلم ماركس عن البضاعة فإنه يعني بذلك نمط الإنتاج الرأسمالي وهو السمة العامة «للمجتمعات الطبقية». إذن البضاعة حصيلة نهائية للتطور يمكن مقارنتها بالمعرفة المطلقة، وهي المفهوم الذي تنتهي إليه «ظاهريات الروح الهيجيلية»، وهي بالتالي «الكينونة» أيضاً التي يبتدئ بها «علم المنطق» الهيجلي والتي تتكشف عنها عناصر الوجود كما تتكشف عن البضاعة جوهر وحقيقة الرأسمالية، الكينونة في الفلسفة الهيجيلية هي الله الذي تصدر عنه جميع الأشياء، وهو بالتالي مستقر كل شيء، بهذا تلعب البضاعة دور الكينونة الهيجيلية بحيث تنشأ عنها وتتكشف من خلالها عناصر الحياة الرأسمالية. من دون البضاعة لاوجود للرأسمالية ولاوجود للعمل المغترب ولا للاغتراب. جوهر المجتمع الرأسمالي والعلاقات الاجتماعية ترد في نهاية المطاف إلى البضاعة. لهذا إن معرفة «جوهر البضاعة» يعني معرفة الوجود الإجتماعي والحياة الاقتصادية وفهم حركة التاريخ أيضاً، من هنا نطلع على الدور الغيبي الذي تلعبه البضاعة في الفكر الماركسي، إن عمل رأس المال لم

يفعل أكثر من أنه صور هذه العملية الغيبية بحيث يحدد من خلالها البداية والنهاية كما فعل هيجل من قبل ، أي أن ماركس كما يقول فردريك دلكات « طور نظــرية تجسيد ونظرية خــلاص» ، بمعنى أنه توجد لدى ماركس «نظرية البعث» ، نظرية «الخطيئة» ونظرية «القيامة»[1] .

ماركس يستنتج من هذه العملية الغاية النهائية للتاريخ ألا وهي الشيوعية التي يلغى فيها الاغتراب «الخطيئة» ، وهذه الحالة يمكن تشبيهها «بالتكفير» أي حلول الخلاص حيث يحل الصفاء وتنتهي عذابات الإنسان ، بهذا تكشف النظرية الماركسية في التاريخ عن فهم هيجلي بحيث أن مفهوم التاريخ يحتوي على علاقات متنوعة بتاريخ الروح ، ومن ثم يظهر لديه «مفهوم العمل كمبدأ مطلق لخلق القيمة»[2] . العمل خالق كل شيء ، كما وأن الروح خالقة كل شيء ، مفهوم العمل لدى ماركس يقابل مفهوم الروح لدى هيجل ، وإذا كان التاريخ لدى هيجل هو تاريخ الروح ذاتها ، يصير التاريخ لدى ماركس تاريخ العمل (الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية) والإنسان لدى كل منهما الأداة التي تتحقق بها غاية التاريخ . على هذا الأساس يفهم التاريخ لدى هيجل وماركس على أنه تاريخ الألوهية ، أي أن طبيعة التاريخ إلهية ، ولو أن هذه الطبيعة تحمل معالم دنيوية . الغايات التي وضعت في ماهية الإنسان وتاريخه هي الخالدة والأزلية ، وهي التي بالتالي تتحقق ، أما الإنسان فإنه يختفي ويزول من مسرح الأحداث في كل مرة ، لأنه فان . ليس الإنسان غاية التاريخ ، بل الكشف الإلهي ، أي كشف الله عن ذاته في الإنسان وهو الذي ينتصر في النهاية بحيث يعود كل شيء إلى مستقره ، إلى النشأة الأولى . كل هذا يتم في «الله ـ مستقر جميع الأشياء» . لهذا يصور لنا رأس المال عبر مقولاته الفلسفية والاقتصادية حركة أزلية ، صيرورة الإلهي في البشري ، صيرورة اللامتناهي في المتناهي . إن حل المشاكل الإجتماعية للإنسان لاتنحصر فقط في تحسين ظروف الحياة وأساليب العمل ، ذلك لأنه حتى لو حصل الإنسان ، وهذا

---

(1) Friedrich Delekat; vom Wesen des Geldes. in Marxismusstudien, Tübingen, 1954, S. 55

(٢) المصدر نفسه؛ ص.٥٥

هو مايحدث اليوم في المجتمعات الصناعية المتطورة ، على أجر كاف ويزيد عن حاجاته إلا أن العملية الكونية التي يرسم معالمها ماركس من خلال أساليب الإنتاج لن تتوقف ، لا لأن الإنسان بحاجة دائماً إلى تجديد ، بل إن غاية التاريخ ومعناه يتخطيان رغبات الإنسان ذاته . بهذا لن تكتمل العملية الكونية . وعليه فإن التاريخ سيستمر في هذه الحركة حتى يتم الكشف النهائي التام ؛ وهذه هي بالتالي الشيوعية ، التي تطابق أيضاً مفهوم نهاية التاريخ الهيجيلية ؛ نهاية التاريخ يطابق مفهوم يوم القيامة الديني . «الأمر يتعلق هنا لدى ماركس بصورة أخرى بدنيوية الفكر الإلهي ، وهذه المرة لايصدر عن تاريخ الروح وإنما من الاقتصاد»[٣] .

الصور الحسية وحركة تغير الواقع التي يرسمها «رأس المال» لاتمثل غاية البحث ، بل إن التاريخ البشري ونتاج الروح يختزل في الماركسية كما في الهيجلية إلى مجموعة من المفاهيم تخدم المخطط المنطقي للتاريخ ، الذي عليه أن يحقق في النهاية غاية . لذا إن تحليل واقع معين مثل «الرأسمالية في بريطانيا» لايمنح الماركسية طابعاً تجريبياً ، كما وأنه لم يكن غرض ماركس أن يبين فقط بأن المجتمعات تقوم على قهر واستعباد الإنسان ، بل من أجل الكشف عن المعنى الباطني للعملية الكونية ، محاولاً بذلك أن يظهر على أن الرأسمالية بقيمها زائلة لامحالة لأن منطق التاريخ وحركته أوسع وأعم من أن يتحدد بهذا الأسلوب . إذا كان ماركس قد بين بأن العمل المأجور ورأس المال ، بمعنى المجتمعات الطبقية القائمة على الاستغلال لاتمثل الحقيقة الأزلية للوجود البشري ، بل بالعكس أن نظاماً كهذا ينافي الفطرة الإنسانية بدليل أن التاريخ البشري في مرحلته البدائية أو مايطلق عليه ماركس «بالمشاعية البدائية» لم يعرف العمل المغترب ورأس المال بل بالعكس «الملكية العامة لوسائل الإنتاج» . ماركس الهيجلي هو الآخر يؤمن أيضاً بحركة التاريخ الدورانية ، لذا على التاريخ أن يعود إلى نشأته الأولى التي لم تعرف الاستغلال والقهر الطبقي ولكن في مستوى أرقى وأكثر تطوراً .

---

(٣) المصدر نفسه؛ ص.٥٧ / ٥٨ .

القوانين التي تحرك المسار التاريخي في الفلسفة الهيجيلية والماركسية هي قوانين الجدل الثلاثة : قانون التحولات الكمية إلى كيفية ؛ قانون وحدة صراع الأضداد والمتناقضات ؛ وقانون نفي النفي . المنطق الجدلي الهيجلي يفهم التطور على أنه تطور الفكرة ذاتها ، أي فكرة الواقع وليس الواقع ذاته . عند إمعان النظر في النظرية الجدلية الماركسية نلاحظ أنها هي الأخرى نظرية جدل الفكرة . التغير والتطور يحدث في المفاهيم ، ولذا فإنه يعرف سلفاً ما الذي يتبع الرأسمالية . لذا تراه ينادي بالشيوعية قبل حدوثها ؛ الشيوعية إذن استنباط منطقي ، أي إنها حصيلة تطور الفكرة الفلسفية للتاريخ التي تنتج من ذاتها عناصر وجودها الخاصة .

البضاعة تبدو هنا على أنها ذلك «المعطى الذاتي» «الفكرة المطلقة» «الماهية الخالصة» التي تحدد بداية مطلقة وموضوع بحث مطلق . إنها بذلك تحتوي على جميع عناصر الوجود . الرأسمالية هي البضاعة ، أي أن البضاعة هي جوهر المجتمع الرأسمالي . لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة المثالية فإننا نجد أن «المعطى الذاتي» ليس معطى حسياً ولا تموضعاً ، وإنما فكر خالص «ماهويات خالصة» تحتوي سلفاً على جميع عناصر الوجود . البضاعة هنا لاتختلف عن مفهوم الكينونة ، أو المادة . المادة كما تفهمها الماركسية هي الجوهر الباطن لجميع الأشياء إلا أنها هي ذاتها ليست شيئاً . المادة ليست هذا الشيء أو ذاك الزماني ـ المكاني ، بل هي الجوهر الذي تصدر عنه جميع الموجودات ، وهي التي تمنح الأشياء المادية ماديتها ؛ إنها علة جميع الموجودات . الموجودات المادية الزمانية ـ المكانية تجليات المادة . ماركس يحلل البضاعة على هذا النحو حيث أنه ينظر إلى البضاعة لا على أنها شيء متعين ، أي أنها ليست «وسائل المعيشة الاستهلاكية مثل أحذية ، مأكولات ، البسة وهلم جراً ، بل إنها هي الأخرى فكرة كل ماهو مخصص من أجل التبادل والاستهلاك . المواد الاستهلاكية ليست إلا ظواهر البضاعة ذاتها . الشيء المنتج ليس بضاعة مالم يكتسب صفات البضاعة الأساسية على أنه العمل الضروري المنتج والمخصص من أجل

التبادل . إذا كان الشيء المنتج لا يمتلك قيمة تبادلية مهما أنفق على إنتاجه من وقت ومواد خام ، ومهما بلغت كلفته لن يكون بضاعة مالم يمتلك قيمة تبادلية . القيمة التبادلية تشترط بالطبع بالقيمة الإستهلاكية . لإيضاح هذه الفكرة نقدم المثال التالي : لو صنعنا أجود أنواع المعاطف وعرضناها للبيع في المناطق الحارة فإنها هناك لن تمتلك قيمة استهلاكية وبذلك لن تتم عملية تبادل ، ولذا فلا يمكن تسميتها بضاعة . إن الشيء المصنوع كبضاعة يجب أن يمتلك «في البداية . . .شيئاً يرضي بواسطة خصائصه الحاجات البشرية على نحو ما »[٤] ، أي أن الشيء يجب أن يكون نافعاً و «نفعية الشيء ، خصوصيته أن تشبع حاجات بشرية معينة ويعمل منها قيمة استهلاكية»[٥] . البضاعة هنا أشبه بالكينونة الهيجيلية التي تمثل مجموعة تعينات عقلية . لهذا تبدو القيمة التبادلية وكأنها العنصر الأول الذي يمنح البضاعة وجوداً ، ذلك لأنها من دون القيمة التبادلية ليست بضاعة ، وإنما فكرة عامة لاغير ، هذا من ناحية ، ونرى أن القيمة التبادلية لن تتحقق مالم يكتسب الشيء المنتج خاصية جديدة ألا وهي القيمة الإستهلاكية . الاستهلاك يشترط التبادل والتبادل البضاعة . من دون هذين العنصرين لاوجود للبضاعة وهذا يدخل النظرية الماركسية في تناقض مع منطقها الذي ينص على أن « البضائع كقيم هي كميات محددة لوقت العمل المبذول»[٦] . قيمة البضاعة كما نلاحظ لاتحددها كمية العمل المبذول ، بل إن ما يجعل من البضاعة بضاعة هما القيمة التبادلية والقيمة الاستهلاكية . البضاعة بمفهومها المجرد لا متعينة ، إنها فكرة فقط بلا واقع ؛ لكي تكون البضاعة شيئاً متعيناً يجب أن تمتلك بالتالي صفات وخصائص الشيء . أي شيء هو جسم ذو أبعاد وصفات ، أي أن الجسم يمتلك جانباً كمياً وجانباً كيفياً . لكي تكون البضاعة شيئاً يجب أن تمتلك كلا الخاصيتين : الكم والكيف ، وهو ما يمثل في «رأس المال» من خلال مفهوم

---

(٤) ماركس؛ رأس المال، في مجلدين، م. ١، ص. ١٥.

(٥) المصدر نفسه؛ ص. ١٥.

(٦) المصدر نفسه؛ ص. ١٩.

«القيمة التبادلية» و«القيمة الاستهلاكية» . « البضائع كقيم استهلاكية تكون قبل كل شيء كيفاً مختلفاً ، وكقيم تبادلية يمكن أن تكون كماً مختلفاً لا تتضمن بذلك ذرة من القيمة الاستهلاكية »[٧] . بهذا تكون البضاعة قد فقدت شيئيتها العينية . عندما يكون الشيء بضاعة لافارق وقتها ما إذا كانت وسيلة عمل ، أو مواد غذائية ، لأن القيمة التبادلية هي الجوهر الأصلي لها ؛ « هذا يعني : في عالم البضائع تتغير ماهية الأشياء . إنها تحصل عوضاً عن الطابع الحسي ، طابعاً غيبياً »[٨] ، أي « أنها تتحول من شيء حسي . . . إلى شيء مافوق حسي »[٩] .

النقطة الأخرى التي لاتقل أهمية والتي تدعو إلى التفكر هي ان ماركس يحدد البضاعة بوقت العمل المبذول ؛ ماركس يسعى في «رأس المال» على التأكيد على هذه الفكرة الأساسية التي تتلخص في أن العمل خالق كل شيء . قيمة البضاعه كما يقول ماركس هي كمية العمل المتجسد فيها ، بمعنى أنها عمل متشيِّئ . وتشيؤ البضاعة سيفرد له ماركس فصلاً خاصاً في «رأس المال» تحت عنوان «الطابع التشيّئي (fetish) للبضاعة وسرها» . الطابع التشيئي للبضاعة يخلق رابطة بالتفكير اللاهوتي ؛ السؤال هو : « عندما تكون البضاعة تشيئاً بحيث يصبح التشيّؤ المبدأ الخلاق للوجود البشري يصير وقتها العمل في ذاته مُجسدا ، بم يُميز التشيّؤ واقعه عن واقع الله؟ . . ألا يعني هذا أن الإنسان يمتلك إلهه بالضرورة؟ علم الوجود البشري وعلم اللاهوت ينتميان إلى بعض »[١٠] .

البضاعة هي كمية العمل المتجسد فيها ، هذا يعني أنها فاعلية بشرية تغير أشكال المادة الطبيعية وتحولها إلى نتاجات خاصة من أجل إشباع حاجات بشرية . البضاعة تعني حلول فكرة في المادة تكسب المادة فيما بعد اسم بضاعة . قطعة خشب مثلاً

---

(٧) المصدر نفسه؛ ص.١٧.

(٨) Delekat, F.; vom Wesen des Geldes, S. 56.

(٩) ماركس؛ رأس المال، م.١، ص.٤٩/ ٥٠.

(١٠) Delekat, F.; vom Wesen des Geldes, S. 57

مادة طبيعية ، مادة خام ، إلا أنه عندما يعمل منها النجار منضدة فإنها لم تعد لوح خشب بل منضدة اكتسبت صفات وخصائص تمنح لوح الخشب اسم منضدة . حالما تصير المنضدة موضوعاً للتبادل فإنها تكون بضاعة وبهذا تكتسب طابعاً ما فوق حسي . إن هذه الفكرة تمثل لدى أرسطو علاقة الصورة بالمادة . الصورة هي القوة التي تقتحم المادة وتبعث بها الروح ، أي تكسبها معنى خاصاً . فكرة المنضدة بعد حلولها في مادة الخشب حولت لوح الخشب إلى منضدة ـ تجسيد فكرة . لهذا السبب تكتسب البضاعة هذا الطابع الغيبي . البضاعة هي تجسيد للروح البشرية ، أي أن المادة الحسية صممت طبقاً لمطلب الروح . البضاعة نتاج الروح ألا وهو العمل ، وهكذا تتجلى الراسمالية على أنها نتاج تطور الروح ، أنماط اقتصادية ـ اجتماعية . لهذا السبب يصر ماركس على ظهور الرأسمالية على أنها مرحلة لابد منها من مراحل تطور المجتمع البشري ، وعليه تمثل الرأسمالية مرحلة من مراحل تطور الروح من أجل بلوغ الحريه ووعي ذات ، والعمل ذو طابع مطلق كالروح . ماركس يحول الفكر الديني إلى فكر دنيوي ، ويقول بالاقتصاد بدلا من الروح . العمل لدى ماركس خالق كل شيء ؛ إنه مصدر وجوهر كل القيم ، إلا أنه هو ذاته لا يمتلك قيمة . قيمة العمل لاتقاس لأنها أزلية ومطلقة . عندما يتكلم الإنسان عن «قيمة العمل» فإنه يفكر «بأجور العمال» ولا يفكر بقيمة العمل البشري ـ العامة . لو دفع الرأسمالي الأجور كاملة ، أي أنه يدفع قيمة قوة العمل كاملة لما ظهرت الرأسمالية . لهذا يصبح المطلب الرئيسي للماركسية القضاء على الفارق بين «قيمة قوة العمل» «والأجر» . هذه هي السمة الحاسمة للمجتمع الجديد القادم الذي تطلق عليه الماركسية اسم الشيوعية .

لهذا يجب أن يُميز العمل عن إنجاز العمل العيني . العمل تجسد في إنجاز العمل . إن ماتعلمناه من المذهب الوضعي . . .صورة معينة للاهوت طبيعي والخلفية النظرية المعرفية (الميتافيزيقية) لمثل هذا «اللاهوت الطبيعي» .تعني معرفة الله من معرفة الأشياء . وهذا غير مجهول للفيزوقراطيين الفرنسيين كما وأنه يوجد لدى

معلمي التجارة الإنكليز . لدى الفيزوقراطيين تعني المنافسة الاقتصادية كمنظم «طبيعي» للحياة الاقتصادية يصل من خلالها الإنسان إلى الحق الطبيعي . . .إن العملية الاقتصادية لا تقدم تناسقاً ثابتاً من البداية وإنما تحدث في التناقضات الجدلية . القانونية هي الأساس العقائدي الذي يوجد في أي عصر للمرة الأولى في الأفكار المسيرة للاقتصاد الكوني . «بالنسبة لعمل منتجي البضائع تنحصر علاقتهم الإنتاجية الاجتماعية عموماً في أن يتصرفوا في منتوجاتهم كبضائع وينسب عملهم الخاص مع بعضهم البعض في هذه الصورة الشيئية على أنه عمـــل بشري متساو . كان هــــذا في المسيحية في عبادتها للإنسان المجـــــرد في تطوره المـــــدني في البروتستانتية أو في الربوبية . إن هذا يجب أن يعني في معنى المادية التاريخية أن الربوبية انعكاس ديني (لاهوتي) للعلاقات المتحققة في الإقتصاد العالمي الليبرالي ـ المدني . إن فكرة العمل البشري فهمت كمبدأ إبداعي للواقع وهذه المرحلة النهائية في إعادة تشكيل التاريخ الروحي لمفهوم الله الربوبي . الأساس الوجودي يوجد في الاقتصاد . الله طبقاً لماهيته هو «العمل» . الماركسية أدخلت مفهوم الله وهي بذلك ديانة تُعد لاستبدال المسيحية »[١١] .

مؤلف «رأس المال» هو ميدان الصراع الذي أراد أن يحدد فيه ماركس معالم الحياة الحاضرة واستنتاجات المستقبل . ماركس يرسم لنا العملية المنطقية على أنها عملية واقعية جارية في الإنسان ونشاطاته الواعية الموجهة من أجل إشباع حاجاته ؛ هذه العملية تمثل في الوقت ذاته المنطق التاريخي الوحيد الصحيح الذي يتم من خلاله الكشف عن معنى التاريخ الكوني . من هذا نفهم أن العملية الجدلية الجارية في أساليب الإنتاج هي العملية الواقعية الجارية في التاريخ الكوني ذاته .

(١١) المصدر نفسه؛ ص. ٥٨، ٥٩، ٦٠ .

التحول من شكل القيمة
(شكل البضاعة) إلى الشكل النقدي

لقد أوضح ماركس أن إنتاج البضاعة مخصص من أجل أغراض اجتماعية معينة ، ألا وهي إشباع حاجات استهلاكية ضرورية لبقاء الإنسان . لقد بينا أعلاه أن البضاعة كما وصفها ماركس على أنها وقت العمل الضروري المتجسد فيها والمخصص من أجل التبادل . العمل أثناء عملية التداول لايمثل قيمتها الحقيقية بل الاستهلاك . لهذا إن الإنتاج البضاعي عمل مخصص من أجل الاستهلاك . في المعادلة الماركسية يوجد منتج ومستهلك . البضاعة بالنسبة للمجتمع قيمة تبادلية وللمستهلك قيمة استهلاكية . المنتج الرأسمالي يطرح بضاعة في السوق للبيع والمستهلك يقوم بدور المشتري . عملية البيع تتم بطرق وأساليب مختلفة . قديماً كان التبادل العيني حيث تستبدل بضاعة ببضاعة أخرى ؛ لقد أشار أرسطو إلى هذا النوع من التبادل . إن عملية البيع والشراء هنا لاتحتاج إلى عنصر وسيط لتقدير القيمة ، بل إنها عملية عفوية كأن يستبدل رأس بقر بكمية محددة من القمح . لكن التوسع التجاري وزيادة الإنتاج وتغير المناطق اقتضى أن يكون هناك عنصر توسطي في عملية البيع والشراء . صار الذهب والفضة تاريخياً مكافئين عامين للقيمة ، أي كرمز ومقياس للقيمة عامة . صار الذهب والفضة معياراً لقيمة البضائع عموماً .في حين أن عملية تبادل البضائع العيني لا يمتلك مكافئاً ثابتاً بشكل دائم . أية بضاعة يمكن أن تلعب دور المكافئ ، ذلك «لأن البضائع تجسيدات قيمة»[١٢] ، ألا وهو العمل الاجتماعي المتجسد فيها ، بمعنى أن البضائع تساوي القيم وتقارن بمقادير القيمة . البضائع لاتقف في مواجهة مع بعضها البعض كبضائع وإنما كمنتوج أو «كقيمة استهلاكية» . من هنا يمكننا القول أن الرأسمالي هو الذي يحدد قوانين طبيعة البضاعة . إن عملاً مكافئاً عام للبضائع يظهر كفعل اجتماعي

---

(١٢) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص. ٢٧.

وكضرورة لوظيفة اجتماعية خاصة بالبضاعة . إن هذه الوظيفة يتبناها المال ؛ «التطور من البضاعة إلى النقد ، حسب ماركس ، ـ ذو طبيعة مثالية »[١٣] . المال يصير مقياس القيمة ، ومقياس القيمة المحايث للبضائع هو «العمل» . المال يكتب ماركس : « كمقدار قيمة هو صورة ظاهرة لمقدار القيمة المحايثة للبضاعة لوقت العمل»[١٤] . لقد سبق وبين ماركس في أعماله المبكرة سلطان المال ودوره في الحياة العامة وأثره على التطور الاجتماعي ، ولكنه تناول هذا الأمر بشكل خاص في مقالة نشرت في الحولية الألمانية ـ الفرنسية بعنوان «في المسألة اليهودية» قائلا : نعم إن إله اليهود هو المال ، والمجتمع المسيحي بعمله المال مقياس جميع القيم يكون بذلك قد تبنى الإله اليهودي ، وما المسيحية في جوهرها إلا اليهودية . دليكات يقتبس هذه الفكرة عن ماركس ويعلق عليها : على « أن إله اليهود صار عالمياً ، إنه صار إله العالم . التبديل هو الإله الحقيقي لليهود . إله اليهود (يقصد بذلك التحول من الإيمان بالإله اليهودي إلى الإيمان بالإله المسيحي هو تحول وهمي) . يجب ملاحظة كلمة تحول (تبدل) التي يجب أن يفهم منها : أن المجتمع الليبرالي ـ المدني فقد الإيمان التقليدي بالإله . معناه ؛ الإله الذي يعبده الإنسان فعلاً هو المال ، بقدر مايعني : « أن المسيحية انبثقت عن اليهودية . إلا أنها حلت نفسها مجدداً في اليهودية » . لهذا إن « التحرير الاجتماعي لليهود هو تحرير مجتمع اليهود من اليهودية ، وهو بذلك التحرر من سلطة المال »[١٥] .

ماركس أظهر كراهية للإله اليهودي . إله اليهود يعادي آلهة البشر ولا يسمح بوجود إله آخر . المال يحقر آلهة البشر ويحولها إلى بضاعة . هذه هي عملية خضوع العالم المسيحي للعالم اليهودي . في هذا يدافع ماركس بشكل مباشر أو غير مباشر عن يهوديته . الإنسان المسيحي يرى في اليهودي إنساناً مرابياً ، مجرداً من الحب

---

(١٣) Gohler, G, Reduktion der Dialektik durch Marx, Klett-Cotta, 1980, S. 124

(١٤) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص. ٦٨.

(١٥) Delekat, F.; vom Wesen des Geldes, S. 65.

والصداقة والأخلاق . إذا كان ماركس غير قادر على إنكار بعض الحقائق التاريخية ، إلا أنه بين للمسيحي الأوربي بأن كراهيته لليهود غير عادلة لأنه في الحقيقة لا يختلف كثيراً عن اليهودي . إذا كان المال هو رب اليهودي فإن المال هو الآخر رب المسيحي . المسيحي يتبع اليهودي وقد أيقن تماماً أن المال هو القوة الوحيدة في عالم اليوم . بهذا الشكل يحقر ماركس العالم المسيحي على أنه صورة مشوهة للحياة اليهودية . هنا يتساوى اليهودي والمسيحي عندما صار المال القيمة العامة لجميع الأشياء . المال سرق العالم بأسره ، عالم الإنسان والطبيعة .من الصعب هنا إنكار هذا الموقف الآن خاصة بالنسبة للإنسان الذي يعيش في العصر التقني ـ العلمي بحيث يُخضع المال (رأس المال) أكثر فأكثر جميع أشكال الحياة المعاصرة ، ـ لو أن سيادة رأس المال لا تعبر عنها من دون شك الأشكال الرأسمالية الكبرى للاقتصاد بشكل واضح . من ناحية أخرى نفس الاستنباط يبرهن على الإهمال للشخصية هناك حيث يكون المال مكافئاً عاماً ، كما يقول ورنر سومبارت في مؤلفه «الرأسمالية المعاصرة» ، «للقيمة العليا» المال هو القوة التي تمارس الاضطهاد على الإنسان ، وهو الماهية الغريبة لعمل ووجود الإنسان التي تخضع لها الإنسان والحياة ؛ الإنسان يعبد المال . إن دور المال وأثره في الحياة الاجتماعية يصبح لا محدوداً ، بحيث أنه لا يلعب حسب ماركس دور مكافئ عام لتبادل البضائع فقط ، وإنما هو «صنم» تخضع له كل الأشياء ، الحياة بكامل قيمها . إن عملية التبادل لدى ماركس هي تبادل بضاعة (قيمة) مقابل بضاعة (قيمة) أخرى ، هذا يعني أن البضاعة تُبادَل مقابل المال . « تبادل الكم مقابل المال ، المطلق ألا وهو العمل في ذاته يعمل منه مفهوماً في المال . المطلق يوجد في كل بضاعة غير مرئي . عندما يعبر عن قيمة البضائع في المال يتكشف آنئذ جوهرها النظري الخالص (الميتافيزيقي) ، ويعمل من المطلق منظوراً »(١٦) . المال يصير ساحراً لأنه كشف عن لغز تشيىء البضاعة للناس . إن عملية تبادل البضاعة

(*) المسلمون بسبب فقرهم وتخلفهم يعبدون المال اكثر من اليهود والمسيحيين مجتمعين. إلههم الحقيقي هو المال فقط.

(١٦) المصدر نفسه؛ ص. ٦٥.

هي في الوقت ذاته عملية تبادل قيم موجودة في البضائع ، وقيم البضائع تقدر بالذهب الذي يلعب دور مكافئ عام ، « والذهب يمتلك طابع المال »[17] . لذا إن تبادل البضائع عملية تجري في رؤوس أصحاب الأموال . البضائع تنتج من أجل التبادل والاستهلاك ، وغرض العملية هو تحقيق الربح . البضاعة بشكلها العيني قبل البيع هي مال مثالي وبعد البيع تتحول إلى مال واقعي . وهكذا يتجلى سلطان المال على البضائع . إن « تقسيم العمل يحول نتاج العمل إلى بضاعة ويعمل بذلك على تحويله إلى مال بالضرورة »[18] . من هنا تظهر «الوظيفة الإيجابية» للمال . إن في هذا تجسيداً للعمل الفردي كوجود مستقل للقيمة التبادلية كبضاعة مطلقة . المال يلغي هنا تداول الفضة والذهب بحيث يمكن أن تحول هذه القيم إلى عملة ورقية . المال الذي هو المكافئ العام للقيم «لا يمتلك ثمناً» ؛ على هذا الأساس لا تنحصر وظيفة المال في التداول وقيمته لا تنحصر في جوهره وإنما في وظيفته الاجتماعية . الوظيفة الاجتماعية للمال «تمتص مادته» . المال ينظم عملية التبادل وفي هذه العملية تتجلى العلاقة الاجتماعية واضحة . لهذا يعامل المال في السوق كبضاعة ، كشكل بضاعي طبيعي هو شكل الإنجاز الاجتماعي للعمل البشري المجرد بشكل مباشر . إن طريقة وجود المال تطابق مفهومه . « المال هو البضاعة المنقولة بشكل مطلق »[19] . المال في السوق يستخدم كوسيلة للدفع في عملية البيع والشراء ، وفي هذه العملية تظهر المادية الاجتماعية للثروة بشكل مطلق .

التطور من الشكل النقدي إلى رأس المال

إن التحول من صيغة إلى أخرى من القيمة العامة (شكل القيمة) المقصود بها البضاعة إلى النقد هي عملية تحول من العام إلى الخاص ، كما وأن اكتساب المال

(١٧) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص. ٦٨.

(١٨) المصدر نفسه؛ ص. ١٠٥.

(١٩) المصدر نفسه؛ ص. ٧٩.

صيغة رأس المال هو تحول من الخاص إلى الأحادي* ، نحن نتعرف هنا على أن التحليل الذي يقدمه ماركس يقوم على علاقة منطقية مستعارة من علم المنطق الهيجلي ، عند النظر إلى علاقة هذه المفاهيم الثلاثة مع بعضها البعض لا نجد اختلافاً كبيراً فيما بينها ، ذلك لأن الخاص هو تعين العام ذاته ، والأحادي هو تعين الخاص ذاته ، العام لا يزول في الخاص وإنما يكمن فيه ، يكون جوهره الخفي ؛ كما أن الخاص لايزول في الأحادي وإنما يكمن فيه أيضاً . بالتالي فإن الجوهر الحقيقي للخاص والأحادي هو العام . هذا يعني أننا عندما نقول بالمال أو رأس المال نعني بادئ ذي بدء البضاعة . لذا إن ضرورة المال كوسيلة للتداول والتبادل تظهر بسبب البضاعة والإنتاج البضاعي ، عندما تختفي البضاعة بمعناها الطبيعي تختفي معها ضرورة رأس المال . المال نتيجة لازمة لأسلوب الإنتاج الرأسمالي القائم على البيع والشراء ، لهذا يرى ماركس ضرورة اختفاء النقد في المراحل العليا من تطور الشيوعية . المال لا يمكن أن يكون رأسمالاً قبل أن يدخل في عملية الإنتاج البضاعي ، أي قبل أن يخصص من أجل إنتاج قيمة وفائض قيمة . ولذا يقول ماركس أن المال خارج العملية الإنتاجية ليس رأس مال . من الممكن أن يمتلك الإنسان أموالاً ضخمة من دون أن يكون رأسمالياً ، طالما أن المال لا يوظف في عملية الإنتاج الرأسمالية ، بمعنى أن هذا المال لاينتج قيمة وفائض قيمة ، المال يحول في البداية إلى بضاعة عن طريق شراء بضاعة من نوع خاص ألا وهي «قوة العمل» ومن ثم تحول البضاعة عن طريق الإنتاج إلى مال . إن هذه عملية شراء من أجل البيع . « المال الذي يصف في حركته هذا التداول الأخير يتحول إلى رأس مال ، حسب تعينه يصير رأس المال رأسمالاً »[٢٠] . من هنا نرى أن تعريف البضاعة الذي قدمه ماركس على أنها عمل اجتماعي مخصص من أجل التبادل لاتلعب ذلك الدور المهم في حركة الإنتاج الاجتماعي ، والقيمة التبادلية ليست مهمة للحد الذي تتحدد من خلال قيمة

---

* انظر في الخصوص فصل العام والاحادي والخاص في أحد فصول هذا الكتاب.

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

البضاعة . نحن هنا بصدد علاقة منطقية من نوع خاص . هذه العملية هي التي تحول المال إلى رأس مال عندما يصير المال بضاعة . قبل أن يصير المال بضاعة لايمكن الكلام عن رأس المال . رأس المال في هذه الحالة نتيجة منطقية ، استنتاج لعلاقات أحكام . إن هذا نوع من القياس الذي يبين علاقة عام بخاص بحيث يصدر عنهما بالضرورة الأحادي ، بعد ذلك يحاول ماركس أن يرسم معالم هذه العملية من خلال تحويل المال إلى بضاعة ، يعني أن يصير المال رأس مالٍ .

القيمة التبادلية تبلغ دورة «بضاعة ـ نقد ـ بضاعة» هنا يحول المال إلى بضاعة تخدم كقيمة استهلاكية . إن المعادلة تبتدئ بالبضاعة كحد أقصى وتنتهي بالبضاعة كحد أقصى آخر ، المال يختفي في هذه المعادلة نهائياً . في هذه العلاقة يكون الاستهلاك هو الغاية النهائية . هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية المجلد الأول» يكتب صيغة «الشكل الثالث O–E-B . هذه الصيغة يستعملها ماركس عند الكشف على خصوصية التداول البضاعي ـ النقدي . ماركس يكتب بهذا الصدد : في عملية التداول «بضاعة ـ نقد ـ بضاعة» توجد البضاعة في كلا الحدين النهائيين من وجهة نظر الصورة في علاقة مختلفة بالمال . البضاعة الأولى تنتسب إلى المال كبضاعة خاصة إلى بضاعة عامة ، في حين أن المال ينتسب إلى البضاعة الثانية كبضاعة عامة إلى بضاعة أحادية ، وبالتالي ينسب الصوري ـ المنطقي «بضاعة ـ نقد ـ بضاعة» إلى شكل قياسي ، أي ينتسب إلى القياس (syllogism) خاص (O) ـ عام (B) ـ أحادي (E) حيث يكون الخاص الحد الأقصى الأول ، والعام الحد الوسط ، والأحادي هو الحد الأقصى الأخير .

أما الدورة نقد ـ بضاعة ـ نقد (ن ـ ض ـ ن) فإنها تنطلق من الحد الأول ألا وهو المال ويعود بالتالي الحد إلى نفسه ، أي أن الحد النهائي الثاني هو مال أيضاً وبذا تكون غاية هذه الدورة هي القيمة التبادلية . بمعنى أن الرأسمالي كما يصور ماركس العملية يظهر في سوق البضائع وسوق العمل كمشترٍ يحول ماله إلى بضاعة ويحقق بذلك فعل

التداول بضاعة ـ نقد [ض . ن] . إن الرأسمالي يمارس دور منتج بضاعي . بعد ذلك يعود مجدداً إلى السوق كبائع من أجل تحويل بضاعته إلى مال بمعنى أنه يحقق فعل التداول بضاعة ـ نقد [ض ـ ن] . وعندما تكون عملية التداول الغاية النهائية للمال فإن المال يحصل على جوهره الخاص الذي ينفصل عن التشيىء العيني . هنا تظهر علاقة المال ليس بالبضاعة وإنما علاقة المال بنفسه ذاته . المال « يتميز كقيمة أصلية عن ذاته كفائض قيمة كما يتميز الله الأب عن الله الابن كلاهما بنفس العمر وهما في الواقع شخص واحد . ذلك لأنه من خلال فائض القيمة ١٠£ تصير بذلك ١٠٠£ المستثمرة رأسمالاً . طالما صارت رأسمالاً يُخلق في الحال الابن ومن خلال الابن يخلق الأب ، يختفي الفارق بينهما ويصبحان واحداً ١١٠£ »[٢١] . « القيمة تصير قيمة تصاعدية ، مال تصاعدي ، رأس مال » ، بمعنى أن العملية تصور في رأس المال على أنها » شراء من أجل البيع أو بدقة أكبر الشراء من أجل البيع أغلى »[٢٢] . وعليه تظهر الصيغة على نحو نقد ـ بضاعة ـ نقد أكثر ن ـ ض ـ نَ وتصور هذه الطريقة رأس المال على أنه الصورة الخاصة لرأس مال التاجر . قد تبدوا هنا المقارنة بالختان اليهودي وبالتثليث المسيحي تهكماً للبعض ، « أي إن القارئ حسب ماركس لوجهة النظر المتميزة الرأسمالية التي تصير فيها القيمة الإستهلاكية للبضاعة مقابل قيمتها التبادلية عديمة الأهمية ، وتكون وجهة نظر اليهودي الذي كان بالنسبة لإنسان العصور الوسيطة غير مفهومة . إن إنسان العصور الوسيطة لم ير تأملياً فكرياً الواقع الذي يمتلكه المال كقيمة تصاعدية . في الخلاف عن إنسان العصور الوسيطة الذي عرف الزراعة واقتصاداً تبادلياً محدوداً رأى اليهودي الواقع الخاص للمال الذي سدت في وجهه الإمكانيات الأخرى ، وعلى هذا قام وجوده . بالنسبة له إن دورة رأس المال كرأس مال هدف ذاتي لأن استغلال القيم يوجد داخل الحركة المتجددة دائماً . حركة رأس المال

---

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

لاتحد»[٢٣] .ماركس يريد أن يبين بأن اليهودي هو الذي تسبب في خلق النظام الرأسمالي وهو وضع دفعته إليه وتسببت فيه المسيحية بسبب كرهها وبغضها لليهودي . لكن الخلاف كان رغم ذلك بين اليهودية والمسيحية ليس كبيراً لأن المسيحي هو الآخر يهودي ابتداءً من تلك « اللحظة التي اكتشفت فيها المسيحية فكرة الاقتصاد العالمي الواقع الخاص للمال تكون بذلك قد اعتنقت الإله اليهودي»[٢٤] . البضائع مهما بدت رديئة . . . وذات رائحة كريهة في الإيمان وفي الحقيقة هي : « لليهودي المختون باطنياً وسيلة فعالة عجيبة لكي يصنع من المال مالاً أكثر »[٢٥] . « وعندما يطبق الإله الجديد مقولات التثليث المسيحية فإن هذا ليس مماثلة ساخرة وإنما لاهوت إله الجشع »[٢٦] .

إن صيغة رأس المال ن ـ ض ـ نَ هي الصيغة العامة لرأس المال التي تبرز في ميدان التداول . إن نَ تتضمن في ذاتها على مال أكثر من المال الذي افترض في بداية المعادلة ن = ن + ن ، النون الصغيرة هي فائض القيمة ، الركيزة الأساسية للنظرية الماركسية . رأس المال يهدف إلى أمر واحد ألا وهو البرهان على وجود فائض القيمة الذي يرده ماركس إلى سبب واحد ألا وهو العمل غير مدفوع الأجر ، بمعنى أن عمل العامل هو مصدر الربح الوحيد للرأسمالي . ماركس يقسم وقت العمل إلى عمل ضروري للعامل ، وهو العمل الذي يعيد إنتاج قوة العمل ، أي العمل الذي يوفر للإنسان العامل وسائل المعيشة . لكن هذا العمل الضروري ليس هو ذلك العمل الذي ينفقه العامل أثناء إنتاج الخيرات المادية بل جزء لا غير ، أما الجزء الآخر من العمل المبذول فإنه يؤلف مصدر ربح الرأسمالي ، والربح هنا هو فائض القيمة . ماركس يرفض بشكل قاطع أن يكون مصدر ربح الرأسمالي قد نشأ عن عملية التداول ، لأن البضاعة تباع في السوق عادة بسعر الكلفة ، أي أن ماركس يرى كقاعدة عامة ألا وهي مطابقة سعر

---

(٢٣) Delekat, F.; vom Wesen des Geldes, S.68.

(٢٤) المصدر نفسه؛ ص. ٦٩.

(٢٥) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص. ١١٨/١١٧.

(٢٦) Delekat, F.; vom Wesen des Geldes, S. 69.

البضاعة في السوق لسعر كلفتها . من هذا المنطلق لاتخلق عملية بيع وشراء البضائع «فائض قيمة» . أما وسائل وأدوات العمل فإن استهلاكها أثناء عملية الإنتاج يحمل على سعر البضاعة ، أي أن ما يستهلك من أدوات أثناء العمليات الإنتاجية للبضاعة يعوض عن طريق ما استهلك منها على سعر كلفة البضاعة . لهذا يرى ماركس أن رأس المال الثابت لا ينتج قيمة ولا فائض قيمة . إذا كان التبادل في السوق لاينتج فائض قيمة ولا رأس المال الثابت ينتج فائض قيمة فما هو مصدر فائض القيمة؟ لن يبقى في هذه الحالة كما يدعي ماركس سوى مصدر واحد ألا وهي «القوى المنتجة» عمل العامل المتمثل في رأس المال المتغير . إن إنكار ماركس للتفاوت بين أسعار الكلفة وأسعار البيع في السوق أمر غير مقبول . إذا كان السعر مثلاً يطابق كلفة البضاعة في العمل اليدوي ، أو الإنتاج البضاعي البسيط في المانيفاكتورة ، فإن هذا لايصدق على حالة «السوق الرأسمالية» التي تنتج بضائع استهلاكية عامة ، وأسواق لم تعد مرتبطة بالبلد المنتج بل بالسوق العالمية قاطبة وهو ماتنبأ به ماركس من أن عملية تركيز وتمركز رأس المال في المجتمعات الرأسمالية بسبب المنافسة ومحاولة كل مؤسسة صناعية الحفاظ على بقائها لهذا تبتلع المؤسسات الكبرى المؤسسات الصغيرة ، وبسبب تركيز وتمركز رأس المال وظهور المؤسسات المالية الكبرى تصبح السوق والاستهلاك احتكاراً لهذه المؤسسات . عند غياب المنافسة تتم عملية توزيع وتخصص في الإنتاج . المؤسسات الصناعية تتخصص ببعض المنتجات التي تصير احتكاراً خاصاً بها ، وبهذا تحتكر السوق . آنئذ تفرض هذه المؤسسات أسعارها الخاصة في السوق . في العصر الراهن تتجلى هذه العملية واضحة في المجتمعات الصناعية بحيث تباع البضائع بأسعار المؤسسات الاحتكارية التي تكون بالتأكيد أكبر من سعر الكلفة . ماركس يحدد عملية الاستغلال في إطار المؤسسات الصناعية وفي بلد واحد متجاهلا الطبيعة العالمية لرأس المال الذي حول العالم بأسره إلى سوق خاصة به ، أسواق لتصريف المنتجات الصناعية ومن ثم مصدر للحصول على المواد

الأولية الرخيصة . يشتري الرأسمالي بأثمان رخيصة ويبيع بأثمان غالية . هنا تظهر الهوة الكبيرة بين أسعار البيع وأسعار الشراء .

من الملاحظ أن ماركس يتبع منطقاً خاصاً ؛ إنه يريد استخراج فائض القيمة من عمل العامل فقط ؛ إنه لا يتكلم عن عملية اقتصادية كونية بل إنه يتكلم عن «المطلق» . إن عملية تبادل البضائع في شموليتها المطلقة ، كما يقول ماركس ، لا يمكن أن ينشأ عنها «فائض قيمة» « لأنه يتساوى البيع والشراء في المطلق »[٢٧] ، ذلك لأن عملية تبادل البضائع في السوق هي عملية تبادل مكافئ بمكافئ . لهذا السبب إن « تبادل البضاعة لايخلق قيمة »[٢٨] ، أي إن « البيع تبادل متكافئات ؛ تدفع قيمة البضاعة ، البضاعة لا تمتلك قيمة أكبر من المال المتحول فيها »[٢٩] . لكن رأس المال يجب أن ينشأ عن تداول البضاعة ، لأنه في عملية تداول البضاعة يتحول المال إلى رأس مال ، وكما يقول ماركس « تداول البضاعة نقطة بدء رأس المال »[٣٠] ، وهذا كما نرى تناقض . تحول المال إلى رأس مال عن طريق تبادل البضاعة يعني أن المال يتطور وفقاً للقوانين المحايثة للبضاعة ألا وهو تبادل مكافئ بمكافئ كنقطة ابتداء . المال يصير رأس مال عن طريق تداول البضاعة أمر يدخل الماركسية في تناقض مع منطقها ، لأن تداول البضاعة لاينتج قيمة ولا فائض قيمة على حد قوله . الأمر الآخر الذي يضع الماركسية موضع شك هو فهمها لطبيعة رأس المال . الإنتاج البضاعي يفترض سلفاً وجود رأس المال ، لأن البضاعة ذاتها رأس مال . البضاعة هي العام الذي يمتلك خصوصية المال ، والمال يكون ذا طبيعة أحادية في رأس المال ، أي إن رأس المال هو تعين المال ذاته . إننا هنا بصدد علاقة جدلية بين عام وخاص وأحادي . المعروف في الجدل أن المقولات تتساوى من حيث طبيعتها وتتولد الواحدة عن الأخرى ، أي لاوجود لمقولة سابقة على المقولات الأخرى في الزمان بل إن تعاقبها

(٢٧) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص٦٩.

(٢٨) المصدر نفسه؛ ص. ١٢٤.

(٢٩) المصدر نفسه؛ ص. ١٢٨.

(٣٠) المصدر نفسه؛ ص. ١١٠.

ضرورة يقتضيها المنطق وليس الواقع . لهذا عندما نقول بضاعة نعني في الوقت ذاته المال ورأس المال . إن أسلوب الإنتاج الرأسمالي قائم على إنتاج البضائع . البضاعة هي التي تصير مالاً ، والمال من خصوصية البضاعة ، وهو الذي يصير رأس مال لأن رأس المال هو خاصية المال ذاته . عندما نتكلم عن بضاعة ـ مال ـ رأس مال فإننا نلاحظ هنا نسقاً منطقياً . التفكير يتحول من العام إلى الخاص ؛ العام الذي ننطلق منه ليس عاماً قائماً بذاته منعزلاً وإنما هو عضو بسيط لموضوع معقد ، شكل تصوري ساري من البضاعة إلى المال ومن المال إلى رأس المال . إن ثروة المجتمع الذي يسيطر فيه أسلوب الإنتاج الرأسمالي يمثل ظاهرة تجميع بضائع هائلة حيث تكون البضاعة الأحادية الشكل الأولي للثروة . لهذا يبتدئ تحليل أسلوب الإنتاج الرأسمالي من البضاعة » لكن البضاعة وإن لم تكن الشكل الأولي للثروة المدنية تكون البضاعة بنفس الطريقة (وحدة القيمة الاستهلاكية والقيمة) ، ويناسب التحليل الذي يعرضه علينا «رأس المال» بهذا الخصوص ،على سبيل المثال هو تحليل أيضاً للبضاعة وكيفية ظهورها في المجتمع اليوناني في زمان (الأوديسا (odyssee) والشيء نفسه يصدق على المال »[٣١] .

طالما أنه في المسار المنطقي ـ الاستنباطي تظهر البضاعة كشرط لنشأة المال ، والمال لنشأة رأس المال فإنه من المؤكد أن «أية عملية منطقية لاتتضمن شيئاً آخر غير الخلاصة في شكل تركيبي ـ عقلاني للطريق التاريخي الكامل الذي سبق نشأة رأس المال المعاصر مبتدئاً من اللحظة التي تضيع في ظلام الأزمان السالفة كمنتوج عمل للمرة الأولى «شكل قيمة» ويقبل بالتالي كشكل بضاعة» . ماركس يكتب بهذا الصدد قائلاً : أن « تداول البضاعة هو نقطة بدء رأس المال . تداول البضاعة وتداول البضاعة المتطور والتجارة تخلق المقدمات التاريخية التي ينشأ في ظلها رأس المال . التجارة العالمية والسوق العالمية تفتح في القرن السادس تاريخ الحياة المعاصرة لرأس

---

(٣١) Colletti, Lucio; Hegel und der Marxismus, Frankrurt, 1976, S. 113

المال»[٣٢] . المهم ليس النظرة التاريخية لرأس المال ؛ حتى يومنا هذا عندما ننظر إلى رأس المال نفهم تحته البضاعة ، سوق البضاعة ، سوق العمل أو السوق المالي وكل هذه بالتالي ينظر إليها على أنه مال . لهذا يبرز المال بشكله المعاصر الأساس الذي يقوم عليه الكيان الاجتماعي - الاقتصادي للأمة . على هذا الأساس تصير جميع المقدمات والشروط التي هيأت لظهور رأس المال في البداية نتائج لرأس المال ذاته . بهذا يكون رأس المال الجوهر الباطن لجميع المقدمات والشروط . هذا هو ماقصده ماركس بأن رأس المال هو البضاعة والمال هو المقدمة الأساسية لظهور رأس المال . المال ، البضاعة ، السوق ، السوق المالي ، سوق العمل كل هذه منظورة من خلال أسلوب الإنتاج الرأسمالي ليست إلا ظواهر رأس المال ذاته . بهذا يكون رأس المال الجوهر الحقيقي الباطن لأسلوب الإنتاج الرأسمالي . عندما نتكلم عن المجتمع الرأسمالي ، عن العلاقات الاجتماعية ، عن الاقتصاد . . .إلخ نعني بذلك رأس المال وقواه الفعالة .

إن عملية تبادل البضائع لاتنتج قيمة ولا فائض قيمة كما يقول ماركس ، ولكن مع ذلك يظهر رأس المال في هذه العملية . لذا يجب أن يمتلك رأس المال هنا عنصراً فعالاً قادراً على خلق القيم . وهكذا يظهر الإنسان في عملية الإنتاج خالق القيمة الوحيد . الإنسان في هذه الحالة جزءٌ من رأس المال ، وهو من منظور «السوق العالمية» بضاعة تقاس قيمتها حسب كمية وسائل المعيشة الضرورية للحفاظ على قوة عمله وتكاثره . بهذا يكون الإنسان العامل مصدر الربح الوحيد ، إنه جزء رأس المال القادر على إنتاج قيمة وفائض قيمة . بعد أن كان ماركس يتكلم عن «فائض القيمة» على أنها نتيجة طبيعية لعملية الإنتاج ن ـ ض ـ َن وهي بالتالي نتيجة منطقية ، بمعنى استنباط منطقي لحركة رأس المال ذاته التي ينظر إليها ماركس على أنها نتيجة نهائية مطلقة ، ومن ثم يتحول بعد ربطها بالإنسان العامل من التفكير المطلق إلى ميدان

---

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

الوقائع المحسوسة مبيناً على أن فائض القيمة نتاج تقسيم العمل ، بحيث ينقسم وقت العمل إلى عمل ضروري وعمل فائض [عمل غير مدفوع الأجر] يستحوذ عليه الرأسمالي والذي يكون لدية مصدر فائض القيمة [الربح] . إن مصدر فائض القيمة يعود إلى الفرق بين قيمة البضاعة وسعر كلفتها ، حيث أن قيمة البضاعة أكبر من سعر الكلفة ، لأنها تتضمن جزءاً غير مدفوع [غير مستهلك] فيها . على هذا الأساس تظهر قيمة قوة العمل واستغلالها في عملية العمل مقدارين مختلفين . إن اعتبار نظرية فائض القيمة المفهوم المركزي للنظرية الاشتراكية الماركسية لا يمكن أن يقدر عالياً .

إن العنصر الأساسي في النظرية الماركسية يقوم على أن المال عندما يوظف في عملية الإنتاج ينتج مالاً أكثر . فائض هذا المال يطلق عليه ماركس اسم فائض القيمة . على أساس هذا الفائض يقوم الجوهر الأساسي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي . الحركة اللاحقة للتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي يخلقه استثمار فائض القيمة بحيث يحول فائض القيمة إلى رأس مال عن طريق التراكم ؛ التراكم يحدث «عندما لا يستهلك فائض القيمة من قبل مالكه من أجل إشباع حاجاته الشخصية وإنما يستعمل كرأس مال ، لذا ينشأ رأس مال جديد يضم إلى رأس المال القديم ، يتراكم »[٣٣] . إن التراكم الموسع الذي يعرفه الإنتاج الرأسمالي هو الصورة التاريخية المتطورة عن المراحل البدائية الأولى لتراكم رأس المال الذي يطلق عليه ماركس اسم «التراكم البسيط» ؛ و«التراكم البدائي يلعب في الاقتصاد السياسي نفس دور الخطيئة في اللاهوت تقريباً . آدم أكل من التفاحة وبالتالي حلت اللعنة [الخطيئة] على الجنس البشري »[٣٤] .

إن مقارنة ماركس للتراكم البدائي مع الخطيئة يبين معنى لاهوتياً عن طبيعة العملية الكونية الجارية في العصر الراهن بشكل خاص . الخطيئة تحمل شرورها على البشر . إذا كان ذنب البشرية [خطيئتها] الآن أنها تنتج قيمة وفائض قيمة مصدري الشرور

(٣٣) ماركس؛ رأس المال، م. ١، ص. ٨١٣.

(٣٤) المصدر نفسه؛ ص. ٩٦٢.

الاجتماعية والآثام لذا يقتضي على البشر التكفير عن الخطيئة ومحاولة اجتثاث جذورها التي تكمن في أسلوب الإنتاج الرأسمالي القائم على العمل المغترب ورأس المال . أولى مظاهر الشرور التي تنتج عن هذه العملية هو تحويل فائض القيمة إلى رأس مال . هذا يشبه محاولة إنتاج الله الابن لله الأب بشكل دائم ، والتماثل والاتحاد معه ، أي أنهما يصيران واحداً . إن استعمال فائض القيمة كرأس مال ، أو بمعنى محاولة تحويل فائض القيمة إلى رأس مال يسمى تراكم رأس المال . القيمة التي حولت إلى رأس مال هي « قيمة قديمة . إبراهيم أنتج إسحاق ، وإسحاق أنتج يعقوب »[٣٥] .

مايراه ماركس في هذه المقارنة بين التراكم البدائي البسيط وبين إبراهيم ليس علاقة سطحية عابرة . إذا كان التراكم مصدر عمل الإنسان العامل فقط من جراء تحويل فائض القيمة إلى رأس مال ، فإن عملية تحويل فائض القيمة إلى رأس مال والتي يطلق عليه ماركس مقارنة بالمصطلح اللاهوتي اسم «الخطيئة الأولى» ، ذلك يعني أن أول صور التراكم تمثل الأساس الأول ، اللبنة الأولى لاستعباد الإنسان . قبل حدوث التراكم لم تعرف البشرية الاضطهاد والاستغلال . بداية التراكم هي بداية استعباد الإنسان . هذا يعني إن عملية التراكم تمثل في الوقت ذاته الإنتاج الدائم والمتواصل للاضطهاد والاستغلال ؛ إنها عملية إعادة انتاج القوى المسيطرة وتنمية قواها المتمثلة في سلطة رأس المال ، بمعنى أنها عملية تكريس وديمومة الخطيئة . التراكم عملية توليد وإنجاب رأس المال لرأس مال ، كما أنجب إبراهيم ذريته . إنها عملية الاستمرارية التاريخية لأشكال التراكم . عملية إعادة إنتاج الخطيئة تعني «أننا نخضع التراكم البدائي البسيط السابق إلى التراكم الرأسمالي ، التراكم الذي ليس نتيجة لأسلوب الإنتاج الرأسمالي ، وإنما منطلقه» . وهكذا يكون المعنى الذي يهدف إليه ماركس كما بينا أعلاه في بداية البحث ذا طبيعة روحية أخلاقية . إن هذا الواقع حادث

---

(٣٥) المصدر نفسه؛ ص. ٣٢١.

وليس أزلياً . إن عملية إنتاج الخطيئة من خلال التراكم تخلق معها قوى مضادة لها . إن عملية التراكم الرأسمالي هي أن «يحول المال إلى رأسمال وبواسطة رأس المال يخلق فائض القيمة ومن فائض القيمة رأس مال جديد . في حين أن تراكم رأس المال يشترط فائض القيمة ، وفائض القيمة الإنتاج الرأسمالي . إن تحويل قسم من فائض القيمة إلى رأس مال ، أو تراكم يؤلف قسماً تكاملياً لإنتاج فائض القيمة ، الغرض النهائي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي . إن التراكم يتحدد بقسم فائض القيمة الذي يتحول عكسياً إلى رأس مال . إن تطور القوى المنتجة ، كما يقول ماركس ، يدخل في تعارض مع علاقات الإنتاج ، أي مع القاعدة الاقتصادية الضيقة التي خلقها رأس المال والتي تقوم عليها العلاقات الاستهلاكية . إن لعملية التراكم الرأسمالي مظاهر سيئة وقاتلة لأسلوب الإنتاج الرأسمالي . ماركس يتكلم عن ثلاثة مظاهر وهي انخفاض معدلات الربح : «تنخفض معدلات الربح لا لأن العامل يستغل أقل ، وإنما لأنه يستخدم في العلاقة برأس المال المستثمر عمل أقل »[٣٦] . المظهر الثاني : هو تراكم الثروة في جهة والفقر في الجهة الأخرى ، حيث يتم تمركز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة من الرأسماليين ، ويصير السواد الأعظم من الأمة فقيراً . أما المظهر الثالث فهو البطالة . إن تركز رأس المال والتطور التقني يخلق دائماً أزمة سوق العمل بحيث يستغنى بشكل دائم عن العمال ، وكذلك على صعيد الزراعة حيث تكون الهجرة من الريف إلى المدن مصدراً للبطالة المطلقة . عندها يقول تحين ساعة الرأسمالية ، أي « تحين ساعة الملكية الخاصة الرأسمالية نازعي الملكية [المغتصبين] تنزع عنهم ملكيتهم »[٣٧] . وماركس يرى أن مصدر الشر « والقيد الحقيقي للإنتاج الرأسمالي هو رأس المال ذاته »[٣٨] .

إن مظاهر سقوط الرأسمالية كما يصورها ماركس لاتستوعب واقع الرأسمالية

(٣٦) المصدر نفسه؛ م. ٣.٢، ص. ٢٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه؛ م. ١، ص. ١٠٣٩.

(٣٨) المصدر نفسه؛ م. ٢ ـ ٣، ص. ٢٣٢.

ذاته . إنه يتكلم عن علاقة منطقية . إن انخفاض معدلات الربح مثلاً كقانون عام للإنتاج الرأسمالي غير صحيح . إنه من غير الممكن تصور نمو رأس المال الثابت وتقلص رأس المال المتغير [قوة العمل] هكذا ببساطة . إن التراكم يمكن أن يستثمر في مجالات صناعية أخرى بدلاً من توظيفه في مؤسسة واحدة ، هذا إذا علمنا أن التطور العلمي ـ التقني خلق إمكانيات صناعية جديدة هائلة تحتاج إلى رأس المال . كما وأن ماركس أهمل دور قطاع الخدمات الذي لا يرى فيه قطاعاً إنتاجياً ، أي لاينتج قيمة ولا فائض قيمة ، بل انه حصر مصادر الربح [في الصناعة «كفائض قيمة» وفي الزراعة «كريع»] . إن قطاع الخدمات اليوم أهم بكثير من الزراعة وينتج قيمة وفائض قيمة . في هذا القطاع تعمل أيد عاملة أكثر بما لايقاس من القطاع الزراعي ، وأكثر أيضاً من القطاع الصناعي . بظهور القطاعات الصناعية الجديدة وتوسع قطاع الخدمات استطاعت أن تمتص الكثير من الزائد من الأيدي العاملة في القطاعات الصناعية وقطاع الخدمات وهو ما ساعد على حل مشكلة انخفاض معدلات الربح وحالة الانتعاش الاقتصادي التي سببها التطور العلمي ـ التقني . رغم تراكم الثروة الاجتماعية إلا أن إصلاحات اقتصادية واجتماعية كثيرة قد حصلت في بنية المجتمع الرأسمالي بحيث استطاعت أمام عملية النهب المنظمة للعالم ، وليس للعامل ، وبالخصوص العالم المتخلف وهو ماساعد في خلق أوضاع اقتصادية مقبولة من قبل العمال وفئات المجتمع الأخرى . العامل الذي صوره ماركس على أنه المنقذ يمارس هو الآخر في المجتمع الرأسمالي دوراً استغلالياً عندما يتعلق الأمر بالشعوب المتخلفة . إنه يمارس دور السيد ، وشعوب الأرض خارج المجتمعات الرأسمالية هي العبيد . ليس فائض عمل العامل مصدر الربح بل عملية النهب المنظمة للثروات العالمية . الشراء بأثمان بخسة والبيع بأسعار عالية . هذه هي القاعدة . لهذا حتى لو تحققت الشيوعية في المجتمعات الصناعية فإنها إن شاءت أن تحفظ للإنسان في الدولة الشيوعية مستوى حياة لائقاً كما هي عليه اليوم لابد لها وأن تمارس عمل الرأسمالية . الشركات

الاحتكارية الكبرى لا تنتج لبلد معين وإنما للسوق العالمية . العالم بأسره صار سوقاً لرأس المال . أي خلل في العلاقة في ميزان التبادل التجاري لصالح البلدان المتخلفة يعني في الوقت ذاته انخفاض معدلات النمو الاقتصادي الذي يقود إلى تدهور الحياة المعاشية لمواطني هذه البلدان ، وبالعكس .

لكن الملاحظ أن ماركس يكافح العقيدة الرأسمالية بعقيدة مثالية . الإنتاج الرأسمالي هو تجسيد حي للخطيئة التي على الفكر الماركسي أن يكافحها . إنه يريد استبدال قيم المجتمع القائم على «العمل المأجور» و«رأس المال» بمجتمع حر ديمقراطي يقوم على العدالة والمساواة . إنه يدين قيم المجتمع المعاصر بما فيها المسيحية التي وظفت من أجل خدمة رأس المال بدلاً من الدفاع عن مصالح الناس . إن الماركسية هي التي مهدت للإصلاحات في أوربا ؛ إن مطالبتها بتحسين ظروف العمل ودفع أجور كافية وضمانات اجتماعية وتعبئة الجماهير من أجل هذه الغاية لاقت نجاحاً ، إلا أن المشكلة لن تستأصل . إن رأس المال مازال هو رأس المال الذي عرفه ماركس ، إنه صار أشد قسوة وأكثر عنفاً . لقد تسبب في حروب كونية واستغلال بشع للطبيعة والمجتمع والإنسان .

رأس المال عليه اليوم ضمانات اجتماعية ولكن في المجتمع الصناعي فقط . ماركس يحول الفكر الديني وارتباطه بالغيب إلى فكر دنيوي ، أي أنه يقصي الإيمان بالله عن ميدان جزئي محدد للواقع الكوني . لهذا تراه يطرح نظرية غائية في التاريخ على الطريقة الهيجيلية مستبدلاً الروح بحركة العمل وتغير اساليب الإنتاج ؛ التاريخ البشري يصير لدى ماركس تاريخ صراع الإنسان ضد الاضطهاد . لهذا يحصر مشكلة التاريخ والمجتمعات البشرية في طبيعة أسلوب الإنتاج الرأسمالي . ماركس رأى «الشيطان في مال الرأسمالي» والذي بلغ حداً من القوة والجبروت لاعهد للبشرية به ، كما لو أن رأس المال صار قدر المجتمع الأوربي . المال قوة . لهذا يحاول ماركس تحرير البشر من سلطان رأس المال . سلطة المال لا يمكن أن تجتث . رأس المال ليس

مكافئاً في تبادل البضائع في السوق وإنما هو مال سياسي ، وهو بالتالي «علاقة اجتماعية» . المال الذي اكتسب طابعاً عالمياً بحيث نشر سلطانه على كل شيء خلق بذلك سوقاً عالمية ، إنها سوق رأس المال ، ومن هذه السوق العالمية يحاول أن يخلق سلطة سياسية عالمية خاضعة لنفوذه . العالم الرأسمالي يخطط للسيطرة على العالم تحت ظغط وضرورة رأس المال . بعد هذا كم تبدوا نظرية ماركس محدودة وضيقة عندما يتعلق الأمر بالحالة الاقتصادية للعالم في مفهومها التجريبي ؛ وكم تبدو نظرية فائض القيمة* واهية عندما يتعلق الأمر باستغلال العالم تحت مطاليب اقتصادية .

لقد فكر ماركس كغيره من المفكرين من منطلق «المركزية الأوربية» العالم بالنسبة له أوربا ، وهي طليعة الكون في جميع الميادين . لهذا يعالج ماركس الرأسمالية على أنها ظاهرة أوربية لاغير . أما العالم الآخر غير الأوربي فإنه يفكر كما فكر هيجل من قبل على أنه ليس تاريخياً ولم يقدم للبشرية شيئاً جديراً بالاهتمام . العالم غير الأوربي ليس تاريخياً ، أي أنه لا يمتلك تاريخاً بل إن تاريخه يمثل فاتحة للتاريخ لاغير ، لأن كل شيء بقي كما هو عليه منذ القدم . لهذا ماركس كهيجل لهما الحق في دعواهما على أن التاريخ البشري بإنجازاته الكبرى هو تاريخ أوربي نقي والشعوب الأخرى لم تشارك في هذا التاريخ ، بل تقف عند حدوده محاولة المشاركة فيه ، إلا أنها لا تعرف كيف ولا تمتلك الوسائل لذلك لأن مداركهم العقلية متخلفة ولم تتطور خلال الحقبات التاريخية . لهذا عندما ينظر ماركس إلى التاريخ كتغير في الأنماط الاقتصادية ، معنى ذلك أنه يريد أن يقول بالاستمرارية التاريخية ، فإن أوربا هي الوحيدة المعنية بالتطور الاقتصادي ، أما الشرق فقد بقي على تخلفه ، والشعوب والأقوام تتبدل بشكل دائم ولذلك لاوجود للاستمرارية التاريخية ؛ إن غياب الاستمرارية التاريخية يعني غياب التاريخ والثقافة والحضارة ، أي غياب العقل ، ولذا يفرد ماركس اسماً آخر لتمييز الشرق عن حركة التطور التاريخية الغربية ألا وهو «أسلوب الإنتاج الآسيوي» . آسيا

* هذا لا يعني أن نظرية فائض القيمة صحيحة كما يعرضها ماركس في رأس المال، وبالتأكيد أن استنتاجات ماركس غير صحيحة.

كما يرى ماركس لم تعرف الأنماط الاقتصادية ـ الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الغربية ، بل إنها تحولت إلى «مجتمعات إقطاعية» بعد انحلال «المشاعية البدائية» وبقيت هذ المجتمعات على حالها حتى يومنا هذا . إن تاريخ العصر الإسلامي لم يلعب من وجهة نظره أي دور في تطور الحياة الاقتصادية ، كما فعل هيجل من قبل حيث أنه نظر إلى التاريخ الإسلامي على أنه امتداد للتاريخ الوثني ، ذلك لأن الروح لم تحقق في هذا التاريخ معقلاً جديداً ، أي أنها لم تحقق تطوراً يذكر . التطور يعرفه التاريخ الأوربي فقط . لهذا السبب يصير التاريخ الأوربي مقياساً عالمياً لجميع البشر ، ذلك لأن من يتكلم عن أوربا فإنه يتكلم في الوقت ذاته عن البشرية وتاريخها ، لأن تاريخها هو التاريخ الوحيد الحي .

حقيقة الديانة المسيحية وتاريخها*

واحدة من الأمور المعقدة في دراسة الأديان وتاريخها وخاصة الأديان السماوية الثلاثة يعود بالدرجة الأولى إلى امتلاكها كتباً مقدسة تلزم الباحث بالتحفظ ومراعاة النص والوقائع التاريخية من أجل الكشف عن المعاني والقيم الكامنة في صلب هذه الديانات ، خلافاً لذلك فإنه سيتهم بالكفر والزندقة . لكن اختلاف مصادر هذه الكتب ونشأتها يحدث تضارباً كبيراً في فهم طبيعة هذه الأديان ومن ثم ماصدق الكتب الدينية . إن المطلع على تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية يعرف في الحال تنوع مصادر الوحي الديني وتنوع المصادر التاريخية التي تقتل الانسجام في النصوص وتخلق فيها التناقضات والاختلافات .

عند النظر في طبيعة الأناجيل المسيحية يفهم منها في الحال على أنها سيرة حياة المسيح وقد دونت ضمن معاني ومفاهيم مختلفة طبقاً للمؤلف . لذا على الباحث في هذا الدين عليه أن يميز بادئ ذي بدء بين حقيقتين المسيح ابن الديانة اليهودية من ناحية ، وديانة الكنيسة المسيحية من ناحية أخرى .

إذا كانت المسيحية ممثلة بشخص المسيح على أنه الله الابن تختلف كلية عن التقاليد اليهودية المعهودة وتنفصل عن التاريخ الديني اليهودي ؛ إن مايعرف اليوم باسم الديانة المسيحية هي ديانة «الكنيسة المسيحية» التي أرسى دعائمها بولص [شاؤل] وليس المسيح ، وشتان بين الاثنين .

الدعوة المسيحية رسالة شرقية وهي امتداد للطقوس والعادات الدينية السامية ، وبشكل خاص اليهودية ، لهذا فإنه لابد لها أن تتأثر بالتراث الفكري والديني للشعوب التاريخية الثقافية لهذ المنطقة ؛ إذا لم يكن تأثير هذه الديانات والثقافات على

* المصادر المعتمدة في هذا البحث مسيحية تماماً ولن يستخدم أي مصدر غير مسيحي.

المسيحية مباشراً ، إلا أنها أخذت عن اليهوية التي تحمل في طياتها ثقافات وأديان هذه الشعوب . لقد ظهرت المسيحية في مرحلة صعود وتنامي وتوسع الإمبراطورية الرومانية . لقد خضعت الكثير من الشعوب للسلطة الرومانية التي خلقت شروطاً لأن تتوحد هذه الشعوب تحت لغة وطقوس موحدة لقانون حكومي . لقد كان هذا من ناحية مفيداً للمسيحيين ، ذلك لأنهم كانوا في ذلك الوقت تجمعات مزدهرة ، وإن كان الرومان يطلقون على اليهود والمسيحيين ألقاب عديمة الشرف . لقد كان هذا بسبب انغلاقهم الاجتماعي ورفضهم أن يشهدوا للقيصر بالتأليه المعهود . لقد بدأت عداوة الرومان للمسيحيين عندما شعروا بأن أمن الدولة مهدد بالخطر . لكن مطاردة المسيحيين لم تكن قاسية وعنيفة كما تصورها الكتب المسيحية ، من الجدير بالملاحظة أن نبين العلاقة الثقافية الدينية الروحية للمملكة الرومانية في القرن الأول بعبادة «ازيز-أزيريس-هوروس» التي انتشرت بشكل هائل وحصلت على قيمة كبيرة بعد ان نقلت هذه العبادة من الإسكندرية إلى روما . لقد احتلت أم الإله ازيز مكانة بارزة في المجتمع الروماني وقد أصبحت السيدة الوحيدة ، أو الملكة في المعبد الروماني . لكن بعد هيمنت المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية فقد أزيحت من المعبد والعبادة كاسم فقط ولكنها بقيت كأم للإله ولكن باسم آخر ألا وهو مريم العذراء (madonna) ، التي تعيش وتقدس اليوم في المسيحية . إن المراجعة التاريخية للفكر المسيحي في بداياته الأولى والكثير من الأفكار التي نشأت وفهمت على أنها مسيحية لم تكن موجودة في صلب المسيحية منذ البداية . ولهذا فإن العقيدة المسيحية خليط من أديان وأفكار شتى . لقد كانت هناك وفرة من الأفكار غريبة حتى عن اليهودية تنتج وتطبق خارج الدوائر اليهودية ، جزئياً من خلال الإمبراطورية الرومانية أو الحركة العالمية ؛ هذه الأفكار ليست يهودية ولا وثنية وإنما إنسانية بالمعنى العام للكلمة ، وتعود إلى الشعوب والأقوام الشرقية وجنوب أوربا ؛ المقصود هنا السوريون ، المصريون ، الإيرانيون ، الأناضليون ، الهيلينيون ، والرومان . هذا الخليط

من الشعوب والتبادل الروحي والفكري فيما بينها ساعد على إزالة الحواجز الفكرية القديمة بصدد وحدة الجنس البشري ، والمساواة الجوهرية للبشر ، وروح الأخوة ، والتي استبدلت بأفكار غامضة هي «التكفير ، الإنقاذ ، الولادة من جديد ، الاتحاد مع الألوهية ومع الحياة الأبدية السعيدة» ، لو عدنا إلى المسيحية لوجدنا أنفسنا كما لو أننا عند ديانة العهد القديم عندما يحاسب من ناحية طابع الأدب الأكثر قدماً الذي رفع من قبل الكنيسة إلى مستوى قانون . طبقاً لحجم هذه الأدبيات لم تكن كثيرة ، ثلث حجم القانون اليهودي تقريباً ، وقد كتبت جميعها بلا استثناء باللغة اليونانية ، وكتاب مايسمى بالعهد الجديد يتكون من ٢٧ سفراً تختلف عن بعض من ناحية المحتوى والحجم ، أربعة منها هي الأناجيل التي تعرض رسالة المسيح وأعماله ، موته وقيامه من الأموات ؛ أما الرسائل فعددها ١٢ رسالة عمل تاريخي ، نهاية العالم ، أو الوحي . هذه الأخيرة تنتمي إلى نصوص العهد الجديد التي تعرف نشأتها بشكل دقيق . القسم الأساسي من هذا السفر ظهر في عام ٦٨ (ب . م .) بينما كتبت الأجزاء الأخرى في أوقات متأخرة في فترة حكم القيصر دومينيان . الاسم الذي يظهر نادراً في الإنجيل والرسائل التي تحمل اسم يوحنا ، الذي يمكن أن يفترْض هنا على أنه المؤلف ، ويرجح المكان الذي كتبت فيه هو الأناضول الغربية (Anatolien) وربما مدينة أفسس . أما الرسائل الـ ٢١ فإن ١٤ رسالة منها تنسب إلى بولص ، والسبعة الباقية تنسب إلى أشخاص مختلفين هم : بطرس ، يوحنا ، يعقوب ويهوذا الذين يراد بهم الحواريون ، الشباب التي التفت حول المسيح وناصرته .

شخصية عيسى المسيح

إن الإنسان المسلم يعرف عن المسيح من القرآن بأنه عيسى ابن مريم ؛ ولا يعرف له أباً ، بل إن الله نفخ من روحه في هذه المرأة وكانت النتيجة ولادة المسيح عيسى ابن مريم ، وهذه الفكرة لم يطرحها القرآن للمرة الأولى بل قالت بها الأناجيل ولكن بأساليب مختلفة . يقول إنجيل متى مثلاً بخصوص ولادة المسيح : « لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس . فيوسف رجلها إذ كان باراً ولم يشأ أن يشهرها أراد تخليتها سراً . ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلاً يايوسف ابن داود لاتخف أن تأخذ مريم امرأتك . لأن الذي حُبل به فيها هو من الروح القدس . فستلد ابناً وتدعو اسمه يسوع . لأنه يخلص شعبه من خطاياهم »[1*] إن هذا التعبير يدل على أن المسيح أرسل إلى اليهود دون سواهم من أجل إرجاعهم إلى الطريق الصحيح . كما سنرى في الفصول القادمة أن الذي عمل من المسيحية ديانة عالمية هو بولص وليس المسيح الذي بقي يهودياً .

إن شخصية المسيح التاريخية مدعاة للغرابة ذلك لأنه لم يولد كما تولد البشر ولا حتى الأنبياء ؛ إن ولادته غير طبيعية كما يحدث في العادة نتيجة لعلاقة زوجية . إن هذا يضفي على ولادة المسيح بعداً خاصاً بحيث يثير لدى البعض فكرة إنكار وجود هذه الشخصية تاريخياً . إن ما أزاد الشك في وجود مثل هذه الشخصية هو الفهم اللاحق

---

٩٣ انجيل متى؛ الإصحاح الاول، ١٨ ـ ٢١.

* القرآن يستعمل أيضاً كلمة «الروح» أو «الروح القدس»، مثل «أيدناه بروح القدس»، أو «ونفخت فيه من روحي». إن القرآن يستخدم المفاهيم الإنجيلية مدعاة الشك والنقد من قبل الباحثين. القرآن يستعمل كلمة الروح تارة كَنفس لله، وتارة كروح القدس. الروح وروح القدس مفهومان فلسفيان ظهرا للمرة الأولى في الأفلاطونية الجديدة. أما مفهوم «روح القدس» فلم يكن معروفاً لدى المسيحيين الأوائل. أول ما ظهر هذا المفهوم لدى الفيلسوف الأفلاطوني الجديد الا وهو فيلون اليهودي في الإسكندرية، والذي بحث لنظرية الافكار الافلاطونية عن قاعدة دينية ثابتة، ومن أجل هذا زاوج الفكر الأفلاطوني مع الديانة اليهودية. عنده ظهر للمرة الأولى مفهوم روح القدس.

لشخص المسيح على انه «قام من الأموات» ، أو مطابقة شخصه مع الذات الإلهية .

تقول الكتب المقدسة المسيحية بأن المسيح صلب لكنه قام ثانية من الأموات ، وقد حصل هذا وهو في عمر يناهز الثالثة والثلاثين . الحكمة من الصلب يفسرونها على أنها تكفير عن الذنب الذي ارتكبه آدم بحق البشر ، أي أن عيسى اشترى بدمه ذنب آدم ورفع عن البشرية «لعنة الخطيئة» . بعد التضحية بدمه انعتق الإنسان من هذه اللعنة وأصبح منذ لحظة وفات المسيح حراً لايعرف الذنب .

المسيح ينسب إلى أصل يهودي على الأقل من أمه ، والسؤال المطروح هو إذا كان الإله قد اختار أناساً من نسل إبراهيم فلم تعذر هذه المرة أن يخرج من هذه الأمة ولكن من الأم دون الأب؟ المسيح رغم أنه لم يكن نتيجة لعلاقة زوجية إلا أنه عاش كباقي البشر علم ووعظ الناس ، إلا أنه لم يمت في النهاية موتة طبيعية كما تموت البشر . القرآن يرفض أن يكون المسيح قد صلب وهو ما يدل عليه النص القرآني : «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم» .هذا يدل على أن فعل الصلب وقع فعلاً ولكن ليس على شخص المسيح ، بل إن الذي صلب هو إنسان آخر ؛ أما المسيح فقد رفعه الله إليه* . القرآن يؤكد في الوقت ذاته على المعجزات التي قام بها المسيح في حياته . القرآن لم يذكر لنا شيئاً غير ذلك ، أي أن الرواية القرآنية رغم اختلافها عن الرواية المسيحية لم تضف جديداً . أما والدة المسيح فلم يكن لها دور يذكر سوى أنها أنجبت المسيح .

القارئ للأناجيل يصعب عليه تصور المسيح كإنسان عادي . القرآن لم يذكر عن تعاليمه شيئاً ومن هذا يفهم أن الرسالة الدينية الإلهية واحدة هي تلك التي يجسدها الإسلام .عملاً بقوله : «إن الدين عند الله الإسلام» من دون مراعاة للظرف التاريخي ووقائع حياة الناس وخلفياتهم الفكرية . الأناجيل تؤكد أن المسيح كانت له إخوة وأخوات من أمه بالطبع بعد زواجها من يوسف .

---

* الإله الذي كان يدعو له المسيح ليس الله بل الإله اليهودي يهوا. يهوا إله طبيعة فنيقي وكان معروفاً بانه إله البرق والرعد، إله النار.

إن من يحاول دراسة هذه الشخصية يصعب عليه طبقاً للمعلومات التاريخية المتوفرة خاصة في المصادر المسيحية أن يخلص إلى نتيجة واضحة سواءً عن حياة المسيح أو عن طبيعة الديانة المسيحية . القرآن يُعرّف المسيح على أنه ابن مريم العذراء التي نفخ الله فيها من روحه ، لكن الأدبيات المسيحية لها آراء لاتدخل في تناقض مع الصورة التي يرسمها القرآن فحسب ، وإنما تنسف ماصدق الدين عموماً وتلغي شخصية المسيح التاريخية .

المعلومات التي ترد في هذا البحث جمعت من مصادر غربية عدة . إنها تتضارب من حيث تصورها عن المسيح وديانته ، كما وإنها تتفاوت زمنياً . لكنه من الضروري التذكير أن جل « المعلومات عن المسيح تكاد تكون محصورة بالأناجيل »[٢] . كما وتؤكد المصادر على أن « اسم عيسى كان شائع الإستعمال آنذاك ؛ يلفظ باللغة الأرامية (Jeschua) وكان لدى البابليين (Josua)[٣] بعض المصادر تفند ماورد في الأناجيل عن المسيح . البعض يقول أن من قدم إلى الحاكم الروماني بيلاطس لم يكن المسيح وإنما باراباس ، الذي نسب إليه اسم المسيح . اسم المسيح يتعين مثلاً في إنجيل متى كإشارة «سماوية إلى الأب» ، وفي إنجيل لوقا «إلى الأم» . وهكذا يتبلور اسم المسيح لدى متى على أنه «المنقذ» ؛ كما وأن رسالة المسيح كما يصورها إنجيل متى على أنه رسالة مستقبلية لإنقاذ شعبه ، المراد هنا اليهود ، من الآثام . هذا المعنى «يربط مع معنى اسم يشعيا ـ Jeschua وهو اسم مركب من Je للدلالة على يهوا وشعيا schua الذي صار حسب اللفظ اليوناني [Jaesous] ويعني : «يهوا هو المساعدة» ، أو«يهوا هو المساعد» »[٤] . والاسم يعني الإنقاذ بواسطة الإله يهوا كما شرحه فيلون ، أو أن ينسب له ما كان ينسب للإله كما يفعل متى ، لقد ذكر اسم المسيح كثيراً في الأناجيل على أنه «ابن يوسف» . وكلمة مسيح كلمة لاتينية

(٢) Biblisch - Historisch Handworterbuch, B. 2 Gottingen, 1964, S. 859.

(٣) Theologische Begriffslexikon zum neuen Testament, B.2, T. 1, Wuppertal, 1969, S. 757.

(٤) المصدر نفسه ، ص. ٧٥٩ .

[Christus] التي أخـذت عن اليونانيـة [Christos] وهي التسـمية المـرادفة للاسم الأرامي مـشـيـخـا [Meschicha] وهذا الاسم تذكره الأناجيل على أنه «المسيح» [Messias] هذه الكلمة ذكرت مرتين فقط في إنجيل يوحنا في نصه اليوناني والتي تترجم على أنها المسيح الناصري عيسى ابن مريم . لقد كان هذا الاسم كما يقول أحد المؤرخين الرومان شائع الاستعمال وقد عدّ المؤرخ هذا الاسم أثناء حياة المسيح ٩٠ مرة ، أي أنه وجد ٩٠ شخصاً يحملون هذا الاسم . طفولة المسيح ومرحلة الشباب لا يعرف عنها شيئاً . تذكر المصادر أن المسيح ابن يوسف ، وهذا اليوسف كان حرفيا ؛ أغلب المصادر ترجح بأن المسيح قد مارس عمل أبيه . أما ما يعرف عن دعوة المسيح فإنها ابتدأت في الوقت الذي بدأ فيه يحيى المعمدان بالتعميد . لقد انضم المسيح إليه ، إلا أنه اختار طريقه الخاص من دون صراع مع المعمد . لقد كان يوعظ الناس في الشارع ، في الأسواق ، يتقرب إلى العوائل ويناقش أحبار اليهود . لقد كان مكان فاعليته الجليل وبشكل خاص «كفر ناحوم» ؛ من هذه المناطق كان أغلب أنصاره ومريديه . إن المصادر تؤكد على أن مواعظ المسيح انحصرت بشعبه فقط . لقد مارس عمل مصلح للواقع اليهودي وكمرشد ومعلم جديد للشعب اليهودي . لقد أثار هذا عليه غضب اليهود . بعض المصادر « تنسب المسيح إلى جندي روماني اسمه دا بانتيرا [Da Pantera] عاشر مريم من دون زواج وكان المسيح بالنتيجة نتاج هذه العلاقة »(٥) .

هذه جملة من المعلومات التي توفرها المصادر التاريخية عن المسيح وحياته والتي تضع الديانة المسيحية بكل قيمها ومواريثها ونتائجها موضع شك وتساؤل . إن الصورة التي ترسمها ديانه الكنيسة المسيحية ليس المسيح عيسى ابن مريم ، وإنما الاهتمام بالمسيح المصلوب . الديانة المسيحية تقوم على مبدأ واحد ألا وهو الصلب والمسيح المصلوب ، على أنه جوهر الدين ذاته .

---

(٥) Biblisch - Historisch Handworterbuch, S. 862.

إن التعاليم التي دعا إليها المسيح تختلف كلية عما تذكره الأناجيل . إنه «لم يسم نفسه ابن الإله» ، «ولم يتكلم عن الإله كأب له»[٦] . هذه التسميات أطلقها عليه المسيحيون متأخراً . أغلب الظن ان مصدر هذه التسمية هو مصر ، حيث أن قدماء المصريين كانوا يطلقون على الشخص الذي يصير ملكاً [فرعونا]اسم «ابن الإله» . بولص مثلاً لم يكن يهتم بالمسار التاريخي لحياة المسيح ، وإنما كان يركز على أحداث الشفاء ، الموت ، الصلب ، القيام من الأموات . الأناجيل ذاتها لا تظهر المسار التاريخي الجغرافي للأحداث وإنما هي تجميع كاتبي الأناجيل . الأناجيل لا تعطي صورة عن تطور المسيح ؛ إنها شهادات إيمان . المصادر التاريخية تخدم من أجل أغراض تبشيرية . لهذا إن الأناجيل ليست تاريخاً وإنما تبشيراً . الصورة التي ترسمها الأناجيل وكذلك المبشرين الأوائل لم تكن صورة تاريخية عن المسيح ، وإنما المسيح الذين يرونه بعيونهم بعد أن قام من الأموات . الأناجيل أشبه بمسرحيات تنقل مشاهد رمزية عن وقائع وأحداث ، ولذا فإنها لا تخلو من «التأملات الخيالية» . إن كلمة مسيح مبدأ لا يمكن إيضاحه لا من التفكير اليهودي ولا المسيحي الأول ، كما وأن الكثير من المعلومات عن المسيح أتت متأخرة .

إنجيل يوحنا أو «ديانة الحب»

إن مصدر نظرية يوحنا هو الإنجيل ورسائله . يرجح هذا الإنجيل أنه قد كتب حوالي عام ١٣٥ [ب م]، « أما الفصل الأخير والرسالة الأولى فمن المرجح أنها كتبت عام ١٥٠[ب .م]، بينما الرسالة الثانية والثالثة فقد كتبتا قبل هذه التواريخ حوالي عام ١٢٥[ب م] »[٧] الاحتمال الكبير هو أن هذه الكتابات صدرت عن كتاب مختلفين . إن هذا أمر غير مهم فيما يتعلق بمؤلفي هذه الرسائل والإنجيل ، ذلك لأنها تنتمي إلى

---

(٦) المصدر نفسه؛ ص. ٨٦٥.

Eduard von Hartmann; das christentum des neuen Testaments, Hermann Haacke,1905, S. 248 (٧)

مدرسة واحدة . كما يلاحظ في هذا الإنجيل ،رغم الالتباسات ، علامات إخلاص تاريخي لا يجهل وهو أنه يحمل نقل مشاهدي عيان ، حيث أن قول يوحنا الذي كان يحبه الإله كثيراً ، وموقفه المغرض ضد بطرس يبرهن على أن هذا شهادة ذاتية للإنجيل ، كما وأن التقاليد تقود فعلاً إلى يوحنا .لكن هذا لا يعطينا الثقة في أن نقول أن كاتب الإنجيل هو يوحنا ، انطلاقاً من مقارنة عمر يوحنا مع تاريخ كتابة الإنجيل . إنه من غير الممكن أن يكون يوحنا مؤلف الرؤيا التي كتبت في نهاية القرن الأول الميلادي . هذا النص كتب في روحية المسيحيين اليهود ولا يظهر فيه أي أثر من نظرية بولص . إذا كانت نظرية بولص تعرض في جوهرها عناصر الجدل في التلمود ، فإن نظرية يوحنا تعرض الصوفية الإسكندرية .

صورة المسيح في إنجيل يوحنا

المصدر المعتمد في معرفة أصول المسيحية والمسيح هو إنجيل يوحنا . إن القارئ لهذا الكتاب يتبين في الحال ثلاثة أمور ترتبط بشخص المسيح أولاً وهي أنه : «ابن الإله »[8] ؛ وثانياً «لقد قال بأن الله أبوه معادلاً نفسه بالله» ، أي أنه « والأب واحد»[9] ؛ وثالثاً أنه «يسوع ابن يوسف الذي من الناصرة »[10] .

إننا كما نلاحظ هنا نقف أمام صورة فكرية عن المسيح وليس انتساباً لإنسان . الصور الفكرية عن المسيح على أنه «ابن الله» ، أو«أنه هو والأب واحد» ليست إلا تأملاً للفكرة الأولى التي يبتدئ بها إنجيل يوحنا ألا وهي : «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله»[11] . المسيح الذي يجري الكلام بصدده يتطابق مع «الكلمة» التي هي بالتالي الله ذاته . الكلمة التي يترجمها الإنجيل تطابق كلمة لوغوس [Logos] اليونانية التي تترجم هي الأخرى إلى : كلمة ، مقولة ، مفهوم ،

---

(٨) إنجيل يوحنا؛ الإصحاح ١، ٢٤.

(٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٠، ٣٠.

(١٠) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١، ٤٥.

(١١) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١، ١.

عقل . . .إلخ .إن هذا مدعاة غرابة ويدعم في الوقت ذاته الرأي القائل بأن نسب الإنجيل إلى يوحنا أمر مشكوك فيه لأنه لم يكن يعرف لا اليونانية ولا اللاتينية ، بل إنه تربى تربية يهودية ولم يحسن إلا العبرية أو الأرامية . لهذا من الصعب تصور يوحنا ملماً بالفكر الصوفي اليوناني . يوحنا كما هو معلوم أبعد بكثير عن تقليدية المنطق الهيليني من بولص .

المسيح ابن مريم التاريخي لا أثر له في الأناجيل ، بل إن معاني هذه الكتب تدور حول أفكار دينية لا يمكن أن تفهم أو أن ينظر إليها من دون التأثير الكبير للفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة . لقد كان عالم الغيب الأفلاطوني عالم «الأفكار» ، عالم «المثل» منفصلاً عن العالم الحسي ، إلا أن عالم الفكرة الأفلاطونية لم يعد منفصلاً عن العالم الحسي في الأفلاطونية الجديدة وإنما صار «روحاً» ؛ هذه الروح حلت في العالم المتناهي . هذه الفكرة يستعيرها إنجيل يوحنا على أن الله ، المقصود هنا المسيح «روح» . الإله كروح يمكن أن تفهم كما لدى أفلوطين على أن «الإله نور» . هذه الفكرة الصوفية ترد أيضاً في إنجيل يوحنا بقوله : «أنا هو نور العالم » . إن المقصود هنا بالنور هو العقل ، أو الكلمة التي ابتدأ بها إنجيل يوحنا . الكثير من الأفكار الصوفية نعثر عليها في هذا الكتاب منها مثلاً : « أني أنا في الأب والأب فيّ »[١٢] ، هذا يعني أن الله في المسيح والمسيح في الله . بهذا يتطابق شخص المسيح أو بالأحرى فكرة المسيح مع فكرة الله . إن هذه الفكرة نجدها في الفكر الصوفي لأفلوطين والتي تنص على أن : «مايوجد في الشيء هو الشيء ذاته» بحيث يصير التعبير في إنجيل يوحنا «إن مايوجد في الله ، هو الله ذاته» . بما أن المسيح يوجد في الله ، فإنه بالتالي هو الله . هكذا تتطابق فكرة الله مع فكرة المسيح في هذا الكتاب بقوله : « إن الأب فيّ وأنا فيه »[١٣] . يعيد إنجيل يوحنا إلى أسماعنا أفكار أفلوطين عن الله بشكل أوضح قائلاً : «الله مصدر ومستقر جميع الأشياء» ، «كل

---

(١٢) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٤، ١٠.

(١٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٠، ٣٨.

شيء يوجد في الله منذ الأزل» ، إلا أن هذا الوجود لاينسب إلى الوجود المادي ، بل إلى الوجود الروحي . إن جميع الأشياء توجد في الله ، ولا يراد هنا بوجود الشيء المادي بل فكرته . الأشياء وجدت في البدء كأفكار في الله لا تعرف التمايز ولا الاختلاف . نقرأ هذه الأفكار في إنجيل يوحنا بالفكرة ذاتها ولكن ضمن صياغة أدبية جديدة وهو مايعنيه قوله : « في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأنتم فيّ وأنا فيكم »[١٤] . من هذا يفهم أن كل شيء في الله ، بمعنى يوجد في شخص المسيح ، لهذا يصير الإيمان بالمسيح هو «الكل في الكل» . الإيمان بالمسيح يعني الإيمان بالله ، بالخلق ، بالحياة ، بالموت . إن من يؤمن بالمسيح يؤمن بالله ومن لا يؤمن بالمسيح لا يمكن أن يؤمن بالله . وكما يعرض علينا إنجيل يوحنا هذه الفكرة بقوله : « الذي يؤمن بي ليس يؤمن بي بل بالذي أرسلني ، والذي يراني يرى الذي أرسلني »[١٥] . حقيقة الله لن تفهم من دون المسيح لأنه هو الله ذاته ، وإنكار ألوهية المسيح يعني إنكار الألوهية عموماً ، ذلك لأن الله يوجد في المسيح ، فالمسيح بالتالي هو الله . هذا يعني أن إله الإنسان في الإنسان ذاته ، أي أنه من غير الممكن البحث عن الله خارج النفس البشرية ؛ إذا لم يعثر الإنسان على إلهه في نفسه [في عالمه الباطن] فإنه لن يعثر عليه في أي مكان آخر . عن هذا ينتج أن وجود الإله مشروط بوجود الإنسان ، فناء الإنسان يعني فناء الإله . في هذا المعنى يصير الخالق مخلوقاً والمخلوق خالقاً ، وعلى هذا الأساس توجب تأليه الإنسان . إن تأليه الإنسان ينجم عن الطاقة العقلية التي يمتلكها لأن الله معرفة وعقل كما يقول أفلوطين .

---

(١٤) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٤، ٢٠

(١٥) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٢، ٤٤ـ٤٥.

بولص [شاؤل] - مؤسس ديانة «الكنيسة المسيحية»، أو «ديانة الإيمان»

إن معرفة الديانة المسيحية [ديانة الكنيسة] السائدة لا يمكن أن تتم من دون معرفة هذه الشخصية التي أثرت بدرجة كبيرة على مسار التاريخ ونشأة الديانة المسيحية . لقد آمنت طائفة وخاصة تلك التي التفت حول المسيح ورأت فيه المنقذ وأطلقت عليه اسم ملك اليهود . لقد كانت سمعة المسيح كبيرة وسط الناس بحيث لم يتجرأ خصومه من اليهود على إيذائه . إن هذا الموقف يبدو واضحاً في إنجيل متى إذ يقول : « حينئذ اجتمع رؤساء الكهنة والكتبة وشيوخ الشعب إلى دار رئيس الكهنة الذي يدعي قيافا . وتشاوروا لكي يمسكوا يسوع بمكر ويقتلوه . ولكنهم قالوا ليس في العيد لئلا يكون شغب في الشعب »[١٦] . لكن عندما وقعت الواقعة وشاهدوا أن معلمهم يتخفى من الدوريات وأعوانهم هبطت معنويات أنصاره إلا أنهم لم يفقدوا إيمانهم بأنه هو المنقذ ، وهو الذي سيحرر اليهود . وحسب نص لوقا : «ونحن كنا نرجوا أنه هو المزمع أن يفدي إسرائيل . . . . »[١٧] . أنصاره لازموه بعد أن ألقي القبض عليه ، وآملوا أن لا يصيبه مكروه . إلا أن المسيح لم يكن بحاجة لمساعدة أحد ، وإنما كان يعتمد على أبيه في السماء الذي أرسل جنداً كبيراً من الملائكة ؛ وكما ينص إنجيل متى : « أتظن أني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدم لي أكثر من اثني عشر جيشاً من الملائكة »[١٨] . بعد صلب المسيح وموته ثارت شكوك كثيرة من قبل أنصاره الأميين بصدد صدق دعواه ، وما إذا كان قد كذب عليهم ، ذلك لو أنه كان المرسل حقاً فكيف يقتل هكذا ببساطة . «الإنسان العادي الأمي يعرف الحقيقة والباطل كبدائل بسيطة ولا يعرف أمراً ثالثاً بينهما» . لهذا لم يظن أصحابه بأنه كان كذاباً ، ولكنهم يطرحون أسئلة لو أنه حقاً

(١٦) إنجيل متى؛ الإصحاح ٣،٢٦ـ٥ .

(١٧) إنجيل لوقا؛ الإصحاح ٢٤، ٢١.

(١٨) إنجيل متى؛ الإصحاح ٥٣،٢٦ .

المرسل كيف يمكن أن يصلب بدلاً من أن يرث عرش داود؟ لكنهم بعد ذلك عثروا على تبريرات لدحض شكوكهم في قصص الأنبياء ، حيث فهموا من هذه القصص أن المعاناة والموت اختبار إلهي وتبشير . مثل هذا يمكن أن يحصل لنبيهم . وهكذا عاد الاستقرار إلى الجماعة وظهروا مجدداً في القدس . لقد آمنوا بأن نبيهم سينزل إليهم من السماء لكي يكافئ أنصاره وينشئ المملكة اليهودية معتمدين بذلك على بعض النصوص ، أو على الأقوال التي سمعوها من فم النبي والتي ترسخت في وعيهم . طبعاً لهذا بدؤوا بإظهار أن المسيح لم يمت وأنه قام من الأموات وقد شاهدوه بأنفسهم ويذكرون للذين لا يثقون بأقوالهم الأمور التي قام بها . لهذا فهموا أن الصلب على أنه أمر من صُلب الدعوة ذاتها ، بمعنى أنه يجب أن يموت ، وأنه لا يستطيع حيال ذلك شيئاً .

هذه هي بداية التغيير في الدعوة الدينية التي قام بها المسيح ، والتي ستطبع كتابة الأناجيل بطابعها الخاص . «بينما كانت نظرية المسيح موضوعية ـ عملية أصبحت الآن نظرية الجماعة التي خلفها من بعده ذاتية ـ شخصية . نظرية المسيح لم تتكلم عن قرب مملكة الله صارت من الآن محتوى الأناجيل والتبشير بالمصلوب والتحديد القريب لعودته» . لقد كان المسيح يبشر أنصاره ومريديه الذين بايعوه في التخلي عن الحاجات والمطاليب الحياتية ، إلا أنه بعد وفاته صار شخصه مركز الطقوس الدينية ، وكذلك مركز العقيدة . بدؤوا يصرحون أن «المسيح هو المرسل» وهذا التعبير القديم استخدم للرد على اليهود الذين أنكروا رسالة المسيح .

المسيح ولد لكي يموت من أجل ان ينفذ ماورد في النصوص الدينية . ما هي الأسباب التي دفعت بالمشيئة الإلهية لأن ترمي بهذا العبء الثقيل على النبي وتعلن عن ذلك في نصوص قديمة كالمزامير وعلى لسان الأنبياء؟ إن هذا الموت المشين بحق إنسان بريء كإجرام خسيس ظهر على نقيض العدالة الإلهية . هنا ظهرت الحاجة للبحث عن تبرير صوفي لهذا الشخص ، والذي يربط بنظرية التضحية الموسوية

بالمسيح وبنظرية الضحية للعهد القديم . هذه النظرية لقد تم تجاوزها في التلمود إلا أنها بقيت راسخة كخرافة في وجدان العامة . الخلاص عن طريق التضحية بإنسان وسفح دمه الذي يفهم كضحية تكفير ، كضحية نقاء . هكذا خلقت العقيدة كما لو أن موت المسيح هو تسليم ذاتي حر على شاكلة ضحية من أجل التكفير عن خطايا شعبه .الموت كان أجر [ثمن]التضحية .التي توجب تحرير البشر من الخطيئة وإدخالهم في الحياة ، توجب عليهم أن يدفعوا غرامة بالنسبة للحياة الضائعة بسبب الخطايا والذنوب ، وقد كانت هذه الغرامة حياة البريء المسيح . بالنسبة لليهود لم يكن هذا موتاً فعلياً حقيقياً وهكذا كان الحال مع المسيح ، حيث يبدو الموت هنا فعلاً وهمياً . إن الذي أثار هذا الموقف بشكل قوي هي الأسطورة التي خلقتها مريم المجدلية بصدد قيام المسيح من الأموات وقد فهمت هذه كضمانة من أجل البعث [القيام من الأموات]المنتظر يوم الأحد . لقد أججت هذه الفكرة وجدان ومشاعر الناس في ذلك الزمان حتى أن الكثير منهم ادعى مشاهدته للقيام من الأموات وهو ماتذكره رسالة بولص : « وبعد ذلك ظهر دفعة واحدة لأكثر من خمس مئة أخ أكثرهم باق إلى الآن ولكن بعضهم قد رقدوا »[١٩] . إن هذا ضرب من التبشير بقرب مملكة الله . لقد هيمنت نزعة المعجزات هذه على حياة الناس ونشاطهم بحيث أصبحت وقائع حياة يومية . رسالة بولص تنص : « فإنه لواحد يعطى بالروح كلام حكمة . ولآخر كلام علم بحسب الروح الواحد . ولآخر إيمان بالروح الواحد . ولآخر مواهب شفاء بالروح الواحد . ولآخر عمل قوات ولآخر نبوة ولآخر تمييز الأرواح . ولآخر أنواع ألسنة . ولآخر ترجمة ألسنة . ولكن هذه كلها يعملها الروح الواحد بعينه قاسماً لكل واحد بمفرده كما يشاء » ، « ألعل الجميع رسل . ألعل الجميع أنبياء . ألعل الجميع معلمون . ألعل الجميع أصحاب قوات . ألعل للجميع مواهب شفاء . ألعل الجميع يتكلمون بألسنة . ألعل الجميع يترجمون »[٢٠] . إن ما كان يحصل عندما

(١٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ١، الإصحاح ١٥، ٦.

(٢٠) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٢، ٨-١١، ٢٩-٣٠.

يمرض الإنسان المسيحي ينادون أحد أعضاء العلم المسيحي لمعالجته حيث يضع يده على المريض ويصلي عليه ؛ إذا شفي الشخص من مرضه يقولون أن الإله خلق معجزة عن طريق الشخص ، وإذا توفي فإن هذه مشيئة الإله . لكن بولص على مايبدو حدد عدد محدثي المعجزة بواحد قائلاً : « ولكن أن أعلن لآخر جالس فليسكت الأول» ، كما وحدد عدد الخطباء في المجالس والاجتماعات باثنين ؛ « إن كان أحد يتـــكلم بلسان فاثنين اثنين أو على الأكثر ثلاثة ثلاثة »[٢١] . على ما يبدو لم تفهم الناس ما كان يقوله هؤلاء حيث كان يبدو كلامهم بالنسبة لغير المسيحي ضرباً من الجنون ، لأنهم لم يعبروا بشكل واضح عما يمارسونه ، لأنهم في حالة صراخ وانتشاء تشنجي . لقد كان مثل هذا الصراخ مع النشوة والتشنج أمراً عادياً لأهل ذلك الزمان من المسيحيين . لكن ما إذا كانت الروح التي تتسبب في كل هذا من النوع الخير أوالشرير فإن هذه موهبة خاصة يمتلكها البعض من الناس . بما أن هذا كان قد بدأ في جماعة الحواريين فإن مصدر هذه النشوة هو الروح القدس ، الذي ظهر على مايبدو للمرة الأولى في التجمعات العامة .

إن هذه لم تكن ظاهرة غريبة في حياة الناس آنذاك حيث إن رؤياهم للمسيح لم تكن نادرة . إن مثل هذه الأمور تحدث عندما يكون مستوى الشعب الثقافي واطئاً بحيث لم يكن بمقدورهم أن «يميزوا الظاهرة الذاتية عن الواقع الموضوعي ، ولذا لم يستطيع أن يحفظ أصحاب الرؤيا الظواهر بصدد المسيح القائم من الأموات» . إن ظاهرة الإثارة والتهيج التي يحدثها قيام المسيح من الأموات أجبرت شخصاً مثل بولص على أن يرى في قيام المسيح من الأموات البنيان الوحيد واللازم بالنسبة للإيمان بإمكانية قيام العادلين من الأموات ، وبالتالي بالنسبة للإيمان المسيحي عموماً . لهذا يقول بولص : « إذا لم تكن قيامة أموات فلا يكون المسيح قد قام . وإن لم يكن المسيح قد قام فباطلة كرازتنا وباطل أيضاً إيمانكم »[٢٢] . هذا يعني أنه إذا لم يمت المسيح حقاً

(٢١) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٤، ٣٠ و ٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٥، ١٣-١٤.

ويقوم من الأموات فإن إيمانكم باطل ، وإنكم ما زلتم ترزحون تحت الخطيئة ، وقد ضاع أولئك الذين ماتوا مسيحيين ، ومن أجل المسيح .إن هذه التصورات يفهم منها اعتراضات على أولئك الذين يظنون أن بإمكانهم أن يكونوا مؤمنين بالمسيح من دون أن يؤمنوا بقيام المسيح من الأموات ويعتبرون القيام من الأموات ضرباً من التبديل والخلط بين الرؤية والواقع . بولص لم تكن لتكفيه نظرية خلود النفس بلا جسد التي قال بها اليونانيون ، ولهذا أراد أن يُبلغ بالقيام من الأموات إلى «الجسد المتسامي [المتجلي]الهوائي» ، حيث أن المسيح في القبر ، وهو ما أراد أن يقوله بولص ، تحول جسده اللحمي إلى جسد هوائي . بهذه الطريقة فقط يمكن للجسد أن يصعد إلى السماء ويصير روحاً ويتوسط بين الإنسان والإله . لكنه من المعروف أن اليونانيين قابلوا نظريته في القيام من الأموات بنظرية خلود النفس اللاجسدية ، كما وسخروا منه ومن نظريته . لقد بقيت نظرية خلود النفس اللاجسدية اليونانية تُكافَح ولفترة طويلة من قبل نظرية قيام الجسد الهوائي من الأموات ، والتي اعتبرت في حينها كفراً وزندقة . لقد فهمت هذه النظرية على أنها وسيلة لتدمير الإيمان بالقيام من الأموات ، ولهذا يجب أن تقصى من حياة الجماعة المسيحية . لقد توحدت النظريتان بعد فترة طويلة مع بعض بحيث صار الجسد القائم من الأموات الهوائي تدريجياً لا مادياً ، أشبه بالشبح . إن القيمة التاريخية لرؤية القائم من الأموات لا تثمن عالياً . تلاميذ المسيح [الحواريون]الذين أعجبوا أيما إعجاب بمعلمهم لم تكن بهم رغبة أن يصنعوا من شخصه ونظريته مذهباً دينياً مسيحياً يهودياً داخل الديانة اليهودية للمسيحيين من أصل يهودي . لقد تبلورت هذه الفكرة لاحقاً في رؤى الحواريين . رؤى الحواريين مكنت من إنشاء الجماعة المسيحية من أصل يهودي ، أما رؤيا الصحراء لبولص فقد أنشأت مسيحية الوثنيين ، كما سيتجلى هذا واضحاً .

عندما نغض النظر عن موت الإنقاذ والقيام من الأموات في حياة الجماعة المسيحية من أصل يهودي نرى أنها بقيت كما كانت عليه من قبل يهودية مع فارق وهو

أنها بدأت تعير انتباهاً أكثر إلى اقتراب مملكة الله من العالم الأرضي . لقد احتفظت هذه الجماعة بكل علاقاتها القديمة مع الجالية اليهودية على الرغم من أنهم احتفظوا بتبشيرهم بالرسالة الجديدة للمسيح . لكنهم كانوا متشددين حيال من هم على غير عقيدتهم حيث أنهم اعتبروا دخول بيت إنسان وثني أو مجالسته إثماً مدنساً ، وقد كانوا متشددين أيضاً حيال أولئك الذين عمدوا على يد المسيح من الوثنيين . السؤال هو هل عمّد المسيحيون من أصل يهودي وثنياً كما فعل بولص؟ أمر مشكوك فيه . يذكر لوقا أن الجماعة المسيحية من أصل يهودي عمّدت أمين خزانة على يدي فيليبوس ومن المعروف أن لوقا هذا أحد تلامذة بولص وهو الذي كتب أعمال الرسل بنزعة واضحة جلية محاولاً بذلك أن يزيل الخلاف بين الجماعة المسيحية من أصل يهودي وبولص وأن يتوسط في هذا الخلاف معلناً أن بولص ينتمي إلى الجماعة المسيحية من أصل يهودي ، قائلاً فيه أنه من الرسل الأوائل إلا أنه في خلافه عن الآخرين ليس متزمتاً وإنما ليبرالياً جداً . إن هذا يضعف الثقة بصدق أخبار لوقا الذي قال فيما بعد أن بطرس بعد عامين من عمله مع بولص عمّد أول وثني ألا وهو النقيب كونيليوس . من الواضح أن خلط طرق مختلفة للكسب الجديد اليهودي كان لابد من أن مثل هؤلاء الأشخاص أن يُعمّدوا . لكن ما إذا كان بطرس حقا كما يدعي لوقا قد أجاز بلا شرط تعميد الوثنيين أمر مشكوك فيه وهو ما تدل عليه النصوص الدينية المسيحية . نقرأ في أعمال الرسل : « فإذا كان الله قد أعطاهم الموهبة كما لنا أيضاً بالسوية مؤمنين بالرب يسوع المسيح فمن أنا »[٢٣] . إن تغير الإحساس هو نتيجة النجاحات المحسوسة التي حققتها دعوة بولص التبشيرية في صفوف الوثنيين . من الطبيعي أن هذا النجاح تعزيه الناس إلى تدخل الإرادة الإلهية . لكنه من الملاحظ أن حزباً قوياً محافظاً داخل الجماعة المسيحية من أصل يهودي عارض بقوة مثل هذا التجديد غير الشرعي والمخالف للقانون . من اعتراضات الجماعة المسيحية من أصل يهودي كما يذكر في

---

(٢٣) أعمال الرسل؛ الاصحاح ١١، ١٧.

أعمال الرسل : « وانحدر قوم من اليهودية وجعلوا يعلمون الإخوة أنه أن لم تختتنوا حسب عادة موسى لا يمكنكم أن تخلصوا »[٢٤] .الجماعة المسيحية ذاتها عند اجتماع مجلس الرسل قرروا من باب الانتهازية جواز تعميد الوثنيين وإلغاء القانون اليهودي عنهم باستثناء قانون الزواج ، وما أهل لغير الله ، والدم والميتة . لقد ثبت اتجاه بولص مطاليبه ونجح في عزل المسيحيين من أصل يهودي عن المسيحيين من أصل وثني ، وهو ما حدا ببطرس إلى أن يقف إلى جانب المسحيين من أصل يهودي ، ولهذا فقد نهره وأهانـــه بولص بسبب موقفه غير الواضح واتهمـــه بالرياء والنفاق بقوله له : «ولكن لما أتى بطرس إلى أنطاكية قاومته مواجهة أنه كان ملوماً .لأنه قبلما أتى قوم من عند يعقوب كان يأكل مع الأمم ولكن لما أتوا كان يؤخر ويفرز نفسه خائفاً من الذين هم من الختان . ورأى معه باقي اليهود أيضاً حتى أن برنابا أيضاً انقاد إلى ريائهم . لكن لما رأيت أنهم لا يسلكون باستقامة حسب حق الإنجيل قلت لبطرس قدام الجميع إن كنت وأنت يهودي تعيش أممياً لا يهودياً فلماذا تلزم الأمم أن يتهودوا »[٢٥] . إن الصراع بين المسيحيين من أصل يهودي والمسيحيين من أصل وثني كان على قدم وساق وفي جميع المجالات وحتى في الأعياد الرسمية المسيحية مثل اجتماع تأبين العشاء الرباني للمسيح حيث كان المسيحيون من أصل يهودي لا يعترفون بالأخوة مع المسيحيين من أصل وثني بشكل تام ويعتبرون مجالستهم والاشتراك معهم تدنّساً . لقد كانت الجماعة المسيحية من أصل يهودي لم تقطع صلاتها بالاحتفالات والطقوس اليهودية ؛ بعد وفاة بولص تأجج الخلاف بين الجمـــاعة المسيحية من أصل يهودي والمسحيين من أصل وثني وهو ما تصوره رؤى يوحنا في نهاية القرن الميلادي :« أنا أعرف أعمالك وضيقتك وفقرك . مع أنك غني . وتجديف القائلين أنهم يهود وليسوا يهوداً بل هم مجمع الشيطان » ، « ها أنا ذا أجعل الذين من مجمع الشيطان من القائلين أنهم يهود وليسوا يهوداً بل يكذبون ها أنا ذا أصيّرهم يأتون ويسجدون أمام

---

(٢٤) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٥، ١.

(٢٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٢، ١١-١٤.

رجليك ويعرفون أني أنا أحببتك »[٢٦] . هل من شك بعد الآن بأن دعوى أن يكون الإنسان مسيحياً هي دعوى أن يكون في الوقت ذاته يهودياً . إنه يطابق كلمة مسيحي مع كلمة يهودي . ويوحنا عندما يذكر الرسل الإثني عشر لا يذكر معهم بولص ، ويقول بهذا الخصوص : « وسور المدينة كان له اثنا عشر أساساً وعليها أسماء رسل الخروف الإثني عشر »[٢٧] ، وقد ذكر بأن بولص من الرسل المزيفين الكذابين بقوله :«أنا أعرف أعمالك وتعبك وصبرك وأنك لا تقدر أن تحتمل الأشرار وقد جرّبت القائلين أنهم رسل وليسوا رسلاً فوجدتهم كذابين » . إن دعواه بتحرير أنصاره من القانون اليهودي هو إيذاء يستحق عليه الموت : « لكن عندي عليك قليل . إن عندك هناك قوماً متمسكين بتعليم بلعام الذي كان يعلم بالاق أن يلقي معثرة أمام بني إسرائيل أن يأكلوا ما ذبح للأوثان»[٢٨] ، « لكن عندي عليك قليل أنك تسيب المرأة إيزابل التي تقول أنها نبية حتى تعلم وتغوي عبيدي أن يزنوا ويأكلوا ما ذبح للأوثان . وأعطيتها زماناً لكي تتوب عن زناها ولم تتب . ها أنا ألقيها في فراش والذين يزنون معها في ضيقة عظيمة إن كانوا لا يتوبون عن أعمالهم .وأولادها أقتلهم بالموت فستعرف جميع الكنائس أني أنا هو الفاحص الكلي والقلوب وسأعطي كل واحد منكم بحسب أعماله »[٢٩] . لقد نشأت جماعات مسيحية من أصل يهودي أنكرت بولص مقابل الجماعات المسيحية التي أنشأها بولص من أصل وثني وقد رجحت كفة الجماعات الدينية من أصل يهودي على تلك التي أنشأها بولص حتى منتصف القرن الثاني حيث خمد النزاع والمنافسة بينهما ومن ثم تصالحوا لكي يحرروا مكاناً من أجل صراع مبادئ جديدة .

لو حاولنا هنا أن نثبت «الحقيقة التاريخية» لكل من الاتجاهين فإنه يتوجب علينا أن نعلن أن الجماعة المسيحية من أصل يهودي كانت محافظة ، وقد حاولت الحفاظ

---

(٢٦) رؤيا يوحنا؛ الإصحاح ٢، ٩؛ الإصحاح ٣، ٩.

(٢٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٢١، ١٤.

(٢٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٢، ١٤.

(٢٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٢، ٢٠-٢٣.

على تعاليم المسيح الأصلية إلا أنها تحت ضغط الوقائع الحياتية تنازلوا بالتدريج عن مبادئهم الأساسية لمبادئ المسيحيين من أصل وثني التي شرعها بولص ، ولكن لم يتخل الوعي عن تفوقه المضمون . لقد حدث هذا التخاذل لا عن قناعة أو آراء أفضل وإنما الفاقة المادية . لقد كانت عناصر وأنصار الجماعة المسيحية من أصل يهودي من الفقراء وقد ساءت أحوالهم المادية وأملقوا أكثر خلال هذه الحقبة خلافاً عن أقرانهم من المسيحيين من أصل وثني حيث كانوا أكثر ثراءً وأوفر حالاً ، ولذا أصبحوا بحاجة ماسة لدعم الجماعة المسيحية من أصل وثني لهم مادياً ، ولهذا اقتضت الحال منهم أن يتنازلوا لهم .

ما الذي حصل بعد ذلك لفكر الجماعة المسيحية من أصل يهودي ، هل بقي كما هو ، أم أنه أخضع لنظرية بولص؟ الجواب بالتأكيد واضح وهو أن مفهوم النظرية الخاص للمسيحيين من أصل يهودي لم يبق كما هو في ذاته ولذاته وإنما جرى تعديله وهذا التعديل تم وفق مفهوم نظرية بولص وفي صور اللاهوت العشائري الأكثر قدماً كما يعرض في أعمال الرسل التي كتبها لوقا وفي الأناجيل الثلاثة [متى ، لوقا ، مرقص] . لقد نسب لمفهوم النظرية أهمية خاصة على أنها فهمت نظرية المسيح على طريقة المسيحيين من أصل يهودي بشكل صارم . لكن هذا أمر مشكوك فيه . هذه الاعتبارات تضطرنا إلى أن نحجم عن التصورات الخاصة بالمسيحيين من أصل يهودي قبل بولص ، بينما تعقل مسيحية اليهود بعد بولص كمساومة مليئة بالتناقضات بين الدين القديم والجديد ، بين اليهودية والمسيحية . كلما فقدت نظرية المسيح قيمتها التاريخية سادت وهيمنت نظرية بولص . كلما ابتعدت سمعة مؤلف الديانة المسيحية عن شخص المسيح وتنتقل إلى بولص ، ازداد الاهتمام التاريخي بشخص هذا الأخير .

تعاليم بولص

من الضروري معرفة منابع تعاليم بولص والتي تحصر عادة برسائله الكبيرة

الأربعة : [رسالة إلى أهل رومية ، كورنثوس ، غلاطية]التي علينا أن نتمسك بها . أما الرسائل الريفية [تيموثاوس ، تيطس ، فليمون]فمن المؤكد أنها مزورة ولا يمكن أن تنسب إلى بولص لأنها تنتمي إلى نهاية القرن الثاني ، أما صحة رسائل الاعتقال فإنها حتى غير محتملة ، ولو أثبتت صحتها فإنها ستكون تعديلاً للنسق الفكري لتعاليم بولص . أما فيما يخص الرسالتين إلى تسالونيكي فإنهما في الغالب مزيفتان . من الجدير ذكره أن الرسائل الأربعة التي ذكرت أعلاه كافية لأن تعرض بشكل واف تعاليم بولص بحيث أن الإنسان لا يحتاج إلى الرسائل الأخرى ولا إلى أعمال الرسل . هذا مع العلم أن هناك اعتراضات على صحة هذه الرسائل كما أظهر ذلك رجال اللاهوت الهولنديين . من أجل معرفة تعاليم بولص يصبح من غير المهم ما إذا كان هو كاتب الرسائل أو أحد الأشخاص في وقت لاحق سواء في القرن الأول أو القرن الثاني . هنا تظهر مشكلة بصدد تاريخية شخص المسيح وأعماله فيما لو أنه لا توجد رسائل صحيحة . لكن معرفة تعاليم المسيح لا تستخرج من رسائل بولص وهذه قضية أكثر أهمية لنا من وجوده التاريخي .

المعروف عن بولص أنه ذو مزاج دموي وبالنتيجة مخلوق عنيف متكبر متسلط وغير متسامح . من السمات الأساسية لطبعه أنه كان متعصباً دينياً حد التزمت ؛ لقد كان متعصباً لا أبالياً في مطاردة وتعذيب وقتل المسيحيين وهو ما يدل عليه النص الديني : « أما شاؤل فكان لم يزل ينفث تهدداً وقتلا على تلاميذ الرب . فتقدم إلى رئيس الكهنة وطلب منه رسائل إلى دمشق إلى الجماعات حتى إذا وجد أناساً في الطريق رجالاً ونساءً يسوقهم موثقين إلى أورشليم » ، « واضطهدت هذه الطريق حتى الموت مقيّدا ومسلّماً إلى السجون رجالاً ونساءً » ، « وفعلت ذلك أيضاً في أورشليم فحبست في سجون كثيرين من القديسين آخذاً السلطان من قبل رؤساء الكهنة . ولما كانوا يُقتلون ألقيت قرعة بذلك . وفي كل المجامع كنت أعاقبهم مراراً كثيرة وأضطرهم إلى التجذيف . وإذ أفرط حنقي عليهم أطردهم إلى المدن

التي في الخارج »[٣٠] . وقد استخدمت هذه القضية فيما بعد من قبل المسيحيين في الدعاية إلى المسيحية في لعن خصومه المعادين له والمؤمنين على غير طريقته وكما يذكر : « ولكن إن بشرناكم نحن أو ملاك من السماء بغير ما بشرناكم فليكن أناثيما . كما سبقنا فقلنا أقول الآن أيضاً إن كان أحد يبشركم بغير ماقبلتم فليكن أناثيما »[٣١] ، «انظروا الكلاب انظروا فعلة الشر انظروا القطع »[٣٢] ، والتطبيق القاسي للتربية الكنسية المبتدعة من قبله . وفي إحدى رسائله يظهر قساوته وتعنته لأفكاره بقوله : «لذلك أكتب بهذا وأنا غائب لكي لا أستعمل جزماً وأنا حاضر حسب السلطان الذي أعطاني إياه الرب للبنيان لا للهدم »[٣٣] ، « فإني أنا كأني غائب بالجسد ولكن حاضر بالروح قد حكمت كأني حاضر في الذي فعل هذا هكذا . باسم ربنا يسوع المسيح إذ أنتم وروحي مجتمعون مع قوة ربنا يسوع المسيح أن يسلم مثل هذا الشيطان لهلاك الجسد لكي تخلص الروح في يوم من الرب يسوع »[٣٤] . ليس هذا فحسب بل أنه ظن أنه قادر أن يصيب إنساناً بالمرض ، أو إنزال الشيطان في جسده لإتلافه ويوثق هذا في تصرف مع أحد المحكومين بالإعدام الذي قام بعمل جنسي مع زوجة والده ، وكذلك أعمى أحد الوثنيين : « ولما اجتاز الجزيرة إلى بافوس وجد رجلاً ساحراً نبياً كذاباً يهودياً اسمه بار يشوع . كان مع الوالي سرجيوس بولص وهو رجل فهيم . فهذا دعا برنابا وشاؤل والتمس أن يسمع كلمة الله . فقاومهما عليم الساحر . لأن هكذا يترجم اسمه . طالباً أن يفسد الوالي عن الإيمان . وأما شاؤل الذي هو بولص أيضاً فامتلأ من الروح القدس وشخص إليه . وقال أيها الممتلئ كل غش وكل خبث يا ابن إبليس ياعدو كل بر ألا تزال تفسد سبل الله المستقيمة . فالآن هو ذا يد الرب عليك فتكون أعمى لا تبصر الشمس إلى حين . ففي الحال سقط عليه ضباب وظلمة فجعل يدور ملتمساً من

---

(٣٠) أعمال الرسل؛ الإصحاح ٩، ٢٢، ٢٦، ١-٢، ٤، ١٠-١١.

(٣١) بولص؛ الرسالة إلى اهل غلاطية؛ الإصحاح ١، ٨-٩.

(٣٢) بولص؛ الرسالة إلى اهل فيلبي، الإصحاح ٣، ٢.

(٣٣) بولص؛ الرسالة إلى اهل كورنثوس ٢، الإصحاح ١٣، ١٠.

(٣٤) بولص؛ الرسالة إلى اهل كورنثوس ١، الإصحاح ٥، ٣-٥.

يقوده »[٣٥] . لقد كان بولص ذو كبرياء بحيث أنه سمح لنفسه أن يتبوّأ مكاناً متميزاً بين الحواريين من دون أن يوكل من قبل المسيح ، أو أن يقع عليه اختيار الحواريين كعضو في جماعتهم ، أو أنه أخذ دروساً سواءً من المسيح أو من الحواريين ، ومع ذلك عمل نفسه على أنه رسول الرب ويضع نفسه بمستوى الآخرين ، لا بل إنه صار أكثر شهرة منهم جميعاً . لقد صرح للحواريين قائلاً : « أقول أيضاً لا يظن أحد أني غبي . وإلا فاقبلوني ولو كغبي لأفتخر أنا أيضاً قليلاً . الذي أتكلم به لست أتكلم به بحسب الرب بل كأنه في غباوة في جسارة الافتخار هذه » ؛ وفي موضع آخر يقول : « قد صرت غبياً وأنا أفتخر . أنتم ألزمتموني لأنه كان ينبغي أن أمدح منكم إذ لم أنقص شيئاً عن فائقي الرسل وإن كنت لست شيئاً »[٣٦] . لقد جعلت منه هذه الحالة بسبب الكبرياء والغرور إنساناً غير سوي . إن هذا يمكن تشخيصه على أنه غرور وغطرسة التكبر حيث أن بولص الرسول الجديد للمسيح رفض أن يتعرف على تعاليم المسيح من أفواه تلاميذه ، قبل ان يبدأ بالوعظ . إن بولص دعا لأفكاره بحماس شديد وما كانت لتكفيه الشجاعة في أن يجهر بهذا الأمر وأن ينفتح إلا بعد أن أعلن أن أفكاره تناقض في جزئها الأكبر تعاليم المسيح . إن جهله بتعاليم المسيح مكنته من أن يشيد على أساس المعالم العامة غير الواضحة للتقاليد المسيحية مذهبه النسقي المميز والخاص به ديانة عالمية جديدة .

إن مايتميز به بولص عن سواه من تلامذة المسيح أنه كان قد تربى دينياً ودرس تعاليم اليهودية هذا من ناحية ، وتعرف أيضاً على الفكر اليوناني الذي كان شائعاً في موطنه من ناحية أخرى ، في حين أن تلامذة المسيح كانوا في الأصل يهوداً أميين لم يستطيعوا أن يتجاوزوا التقييد القومي . أما بولص فقد كان مرشحاً لأن يلعب دور الوسيط بين التعليم اليهودي واليوناني . كان يتصرف مع اليهود كيهودي ومع اليوناني كيوناني . لقد كانت الفلسفة الرواقية منتشرة في الربوع التي كان يسكنها بولص وقد

(٣٥) أعمال الرسل؛ الإصحاح ٢، ١، ٦ ـ ١١.

(٣٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ٢، الإصحاح ١١، ١٢؛ ١٦ ـ ١٧ و ١١.

مزجت بمكونات من الأورفية والأفلاطونية وقد كان يُوعظ بها في الشوارع . لهذا يدرك الإنسان تأثير هذه الأفكار على تعاليم بولص وانسجامها مع طريقة تفكيره أكثر من انسجامها مع أفكار المسيح التي لم يَعرف عنها شيئاً تقريباً .

إن تعاليم المدرسة الرواقية تلتقي في بعض أفكارها مع تعاليم المسيح منها مثلا «نظرية التشاؤم الأرضي» . كلاهما يعتبر أن الجسد سبب الخطيئة والشر والحياة الأرضية . كلاهما يرى في الجسد مصدر الخطيئة والشر والحياة الدنيا متاع الغرور ومقدمة لحياة قادمة أفضل ، «يوم الوفاة هو يوم ولادة الأبدية» . لقد كانت التعاليم الرواقية توحيدية على الرغم من الاعتراف بالآلهة الأخرى كماهيات بسيطة ، أو آلهة طبيعة خلقت من قبل إله سامٍ . إن هذه الماهيات البسيطة وآلهة الطبيعة في علاقتها بالإله السامي تشبه الملائكة ، الشياطين والجن التي تزخر بها العقيدة اليهودية والتي تمتلك قيمة كبيرة دائماً . الفكر الرواقي يؤمن بالعناية الإلهية ويرى في الإله الأب وأما البشر فإنهم أبناؤه وربائبه . يؤمنون أن الإنسان بحاجة إلى إله ؛ إن من يقدس الإله هو الذي يتمثله [يقلده] . لا أحد حسن من دون إله . الطقوس والعبادات الغامضة وبشكل خاص ديانة المتراً [Mitra] التي تلفت الانتباه في التشابه في صلاتها وتصوراتها عن التكفير والغفران مع الديانة المسيحية . فكرة تصورات الأضاحي هو أن دم الضحية يمتلك قوة سحرية من أجل التكفير عن الذنوب وغسلها حيث أنها تبلغ ذروتها هنا في إقامة الاحتفال عند قبول عضو جديد في الجماعة ، أي التضحية بحيوان يسفح دمه ومن ثم يسكب على جسد المعمّد الجديد . «أغلب الظن أن التصورات اللاتاريخية لبولص بصدد الإنقاذ عن طريق الدم المسفوح للمسيح التي صارت من أجل تحوله وتعميق العشاء الرباني إلى سر سحري - مبهم بشكل ملموس تأثرت من خلال الذكريات المعتمدة في التعميد بالدم والولادة الجديدة لطقوس مترا . إن طقوس مترا تمتلك عشاءً مقدساً أيضاً من الخبز المقدس والكأس كرمز للحياة» ؛ هذه الشعيرة تبناها بولص في مذهبه بقوله : « أقول كما للحكماء . احكموا أنتم في ما أقول . كاس

البركة التي نباركها أليست هي شركة دم المسيح . الخبز الذي نكسره أليس هو شركة جسد المسيح . فإننا نحن الكثيرين خبز واحد جسد واحد لأننا جميعاً نشترك في الخبز الواحد . انظروا إسرائيل حسب الجسد . أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح . فماذا أقول . إن الوثن شيء أو ان ماذبح للوثن شيء . بل إن ما يذبحه الأمم فإنما يذبحونه للشياطين لا لله . فلست أريد أن تكونوا أنتم شركاء الشيطان »[٣٧] .
التعاليم اليهودية كانت بالنسبة لبولص أكثر من التأثيرات الهيلينية والوثنية . لقد كانت هذه التأثيرات في نفس بولص بذوراً مبعثرة لابد لها أن تحطم يوماً ما حواجز التحيز اليهودي وتعاليم العهد القديم . على ما يبدو أن بولص في تعليمه الروحي لم يبلغ علو تعاليم التلمود المتقوقعة . في التلمود يلعب الشيطان دوراً تابعاً [غير ذي أهمية]. من الصعب في التلمود حفظ وحدة الإرادة الإلهية وسلطانها اللامشروط ، والشيطان الخصم اللدود لله وتفهم العملية الكونية بالتالي على أنها صراع الإله ضد الشيطان ؛ كأن يوضح هذا كتجذيف بالله كما يفعل بولص : « الذين فيهم إله هذا الدهر قد أعمى أذهان غير المؤمنين لئلا تضيء لهم إنارة إنجيل مجد المسيح الذي هو في صورة الله »[٣٨] . بولص لم يتجاوز في آرائه بخصوص الآلهة الوثنية الرأي الموسوي حيث أنه يؤمن بإله واحد إلا أنه توجد آلهة كثيرة . لكن ما يلاحظ أن إله بولص مازال يمتلك الكثير من شغف ومكر مفهوم الله التوراتي [العهد القديم]في ذاته . الفساد العام يوم القيامة ليس إلا كشفاً عن الغضب الإلهي الذي يحمي المسيح المسحيين منه ، وكما يقول بولص : « فبالأولى كثيراً ونحن متبرون الآن بدمه نخلص به من الغضب »[٣٩] .

بولص أملى آراءه على الناس بالعبرية ؛ لكن المعروف عن اليهود أنهم يتعلمون اللغات الأجنبية بسرعة ولكن بإهمال وهدوء حيث أنهم يدخلون في اللغة الجديدة

---

(٣٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ١، الإصحاح ١٠، ١٥ ـ ٢١.
(٣٨) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ٢، الإصحاح ٤، ٤.
(٣٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، ٩.

مسار أفكارهم المعتاد ونطقهم ومصطلحاتهم . هذا هو بالتحديد طابع العهد الجديد باللغة اليونانية . وهذا يصدق على بولص الذي لم ينقصه الوعي النقدي للحد الذي يبتعد فيه عن العروض العلمية الشائعة التي تصير خطبة حمقاء ومواعظ سخيفة وتافهة ، هذا هو ماشعره بهذا الخصوص ، ولهذا يقول : « وإن كنت عامياً في الكلام فلست في العلم بل نحن في كل شيء ظاهرون لكم بين الجميع »(٤٠) . لكن مع ذلك يُعرف بشكل كبير أن بولص هو الوحيد من بين كاتبي الأناجيل الذي كان يشعر بالحاجة أن يلقن الخلاص الموعود من الإحساس الديني في الإنجيل فكرياً وأن تطور هذه التعليمات إلى قاعدة لنسق عقائدي . لقد كانت التعاليم والعقيدة التي أنشأها بولص تتحرك ضمن تناقضات حادة أكثر من أي شخص آخر من كتاب العهد الجديد . في أوقات متأخرة جرت محاولات من قبل معلمي الكنيسة من أجل تنسيق أفكاره ؛ لقد انحصرت أعمالهم بشكل خاص في إزالة التناقضات أو التعتيم عليها .

من الجدير بالملاحظة هو أن بولص لم يتعرف على المسيح شخصياً ، ولهذا لم يعرف الكثير عنه وعن حياته إلا تلك المعلومات التي وصلت إلى وعيه أثناء مطاردته للمسيحيين وقتلهم . أثناء تواجده في القدس للمرة الأولى ولمدة أسبوعين لم يقرب تلامذة المسيح قصداً ، أما في زيارته الثانية فقد حضر إلى مجالسهم ليس رغبة في المعرفة والتعلم بل من أجل أن يكيل لهم اللوم وينتقدهم ، وكذلك يعلمهم . بولص تنقصه المعرفة بشخص المسيح وحيثيات حياته بحيث أنه لم يستطيع أن يخلق صورة عنه ؛ كل ما يمكن أن يتصوره هو أنه المرسل الذي يراه أمـام عينيه كإشعاع لمعان لعظمة متجلية . لهذا بالكاد يقرأ في رسائل بولص أي قول للمسيح حسب صياغة تلامذته الرسل]باستثناء مرتين في الرسائل الأربعة الكبيرة : « وأما المتزوجون فأوصيهم لا أنا بل الرب أن لا تفارق المرأة زوجها » ، « هكذا أيضاً أمر الرب إن الذين ينادون بالإنجيل من الإنجيل يعيشون »(٤١) . لو نظرنا في محتوى النص نرى أن بولص

(٤٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ٢، الإصحاح ١١، ٤ .

(٤١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ١، الإصحاحات ٧ و ٩؛ ١٠، ١٤ .

يحرم الطلاق وفي الثانية على الرسل أن يتغذوا من الإنجيل . كل من هاتين الفكرتين ثانوية ولا تمسان صلب نظرية المسيح . ومرة في الرسالة إلى أهل تسالونيكي : « فإننا نقول لكم هذا بكلمة الرب إننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لا نسبق الراقدين»(٤٢) . في هذا القول يجري الكلام عن الآخرة الذي لا نصادفه في أي من الأناجيل ومن الصعب التأكد من صحته . كما يبدو أن بولص لم يتأثر لا بالنظرية ولا بالتعاليم الموروثة عن المسيح . إنه كما يدعي يحتفظ بنواة الإنجيل من خلال الوحي الإلهي المباشر ، وهو كما يقول : « فأعلنه الله لنا نحن بروحه . لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله »(٤٣) ، وفي موضع آخر : «وأعرّفكم أيها الأخوة الإنجيل الذي بشرت به أنه ليس بحسب إنسان . لأني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلمته . بل بإعلان يسوع المسيح» (٤٤) . بولص يمجد نفسه هنا على أنه لم يتعلم على يد إنسان . لقد كان بولص على ثقة بإلهامه المباشر بنفسه من اتفاق نظريته مع نظرية المسيح تماماً بينما في الواقع تحت ظروف خاصة تكون التناقضات الأكثر حدة طبيعية فقط والاتفاق يمكن أن يعقل كنتيجة مماثلة لنفس المقدمات . التعليم التوراتي ـ التلمودي ذاته ، الوضع الكوني ذاته ، القناعة ذاتها بصدد التكفير العام والحاجة إلى الإنقاذ ، وكذلك فكرة اقتراب مملكة الله التي جرى تبنيها من الخارج ، كل هذه منطلقات مشتركة كافية من أجل الوصول إلى نفس الأهداف . في مذهب بولص يتعرض هذا الإنجيل إلى التعديل للمرة الثانية . في ديانة المسيح يقال إن : «مملكة الله تقترب» ، وفي تعاليم الرسل الأوائل : «المسيح هو المرسل» ، وفي مذهب بولص : «المسيح هو الرب» ، ووفق تعبيره : «لأنك إن اعترفت بفمك بالرب يسوع وآمنت بقلبك أن الله أقامه من الأموات خلصت . الآن القلب يؤمن به للبر والفم يعترف به للخلاص»(٤٥) ؛ وفي رسالة أخرى يؤكد المعنى ذاته بقوله : « فإننا لسنا نكرز بأنفسنا

(٤٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل تسالونيكي ١، الإصحاح ٤، ١٥.

(٤٣) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ١، الإصحاح ٢، ١٠.

(٤٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ١، ١١.

(٤٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٠، ٩-١٠.

بل بالمسيح يسوع ربًا ولكن بأنفسنا عبيداً لكم من أجل يسوع »[٤٦] .الإنجيل في تعاليم المسيح هو «إنجيل الكون» ، وفي مذهب بولص «إنجيل [ليس اليسوع]وإنما إنجيل المسيح الذي هو الرب» ، أو كما يقول بولص : « لأني لست أستحي بإنجيل المسيح لأنه قوة الله للخلاص لكل من يؤمن لليهودي أولاً ثم لليوناني »[٤٧] . كل من صيغ الإنجيل هذه تتضمن الصيغة السابقة الملغاة فيها ، وتتضمن أيضاً صيغة بولص بخصوص قرب مملكة الله والتطابق مع المسيح المصلوب والقائم من الأموات . إن تعبير «رب» لدى بولص ليس من باب مجاملة بالقول ، وإنما يعني رب الكون . بولص لا يستخدم كلمة الرب من باب التبديل وإنما من أجل الإله والمسيح ، وينسب بعض أوضاع العهد القديم التي تصدق على الإله [يهوا]على المسيح . بولص ينسب مصطلح الرب إلى المسيح القائم من الأموات ، المتجلي ، الصاعد إلى السماء وليس «المسيح من لحم» ، بمعنى أن المسيح حسب فهم بولص ليس المسيح التاريخي الذي لا يعرف عنه بولص شيئاً ، وهو ما يعنيه بقوله : « إذاً نحن من الآن لا نعرف أحداً حسب الجسد . وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد»[٤٨] .

من هذا نفهم أن المسيح العارج إلى السماء هو الرب ، هو الروح التي نحن فيها وهي فينا ، الجسد الذي نحن أعضاء فيه . وكما يعبر عن هذا في قوله : « وأما الرب فهو الروح وحيث روح الرب هناك حرية »[٤٩] ، « إذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة . الأشياء العتيقة قد مضت . هوذا الكل قد صار جديداً »[٥٠] . إن الاقتراب المباشر لمملكة الله في مذهب بولص يربط بها بولص كالمسيح «التشاؤم الأرضي» مع تفاؤل غيبي ويصبح بذلك جبرياً أكثر قطعية من تلك النظريات التي تدعو إلى ذلك . عندما يستطيع إنسان أن يرتقي إلى مستوى التأمل الغيبي عندها لا يتطلع إلى

---

(٤٦) بولص؛ الرسالة إلى كورنثوس ٢، الإصحاح ٤، ٥.

(٤٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١، ١٦.

(٤٨) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ٢، الإصحاح ٥، ١٦.

(٤٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٣، ١٧.

(٥٠) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ١٧.

المرئي وإنما إلى غير المرئي ، وكما يقول بولص : « ونحن غير ناظرين إلى الأشياء التي تُرى بل إلى التي لا ترى . لأن التي ترى وقتية وأما التي لا ترى فأبدية »(٥١) . هذه الحالة كما لدى المسيح عالم الله الواقعي هو عالم الآخرة الذي يوجد في عالم الشهادة مثالياً ، ولذا يتحقق لدى بولص للمسيحيين الأمل المستمد من الإيمان مع الرضا والسلام ، وحسب تعبير بولص : « وليملأكم إله الرجاء كل سرور وسلام في الإيمان لتزدادوا في الرجاء بقوة الروح القدس »(٥٢) . بالطبع أن الأمل المسيحي ليس أرضياً منظوراً وإنما هو أمل غير مرئي ، أي أمل غيبي ، وإلا فإنه لا شيء بالنسبة للمسيحي . وكما يقول بولص : « لأننا بالرجاء خلصنا . ولكن الرجاء المنظور ليس رجاءً . لأن ما ينظره أحد كيف يرجوه أيضاً »(٥٣) . المعاناة الأرضية ضرورية من أجل أن تكرم عظمة الله . وفي هذا يقول بولص : « الذي الآن أفرح في آلامي لأجلكم وأكمل نقائص شدائد المسيح في جسمي لأجل جسده الذي هو الكنيسة»(٥٤) . المعاناة الأرضية يرى فيها بولص شرطاً من أجل السعادة والعظمة الأبدية . لكن السؤال لم على الإنسان أن يعاني ويخضع للعذاب قبل أن ينال السعادة والعظمة؟ أما إذا كان الجواب للإشارة إلى مثال المسيح فإن هذه المواساة سيئة بالنسبة للأجيال القادمة . من هذا نفهم أن بولص يريد بذلك أن يقول إن الله جعل البشرية لهذا تعيش البؤس والمعاناة والحاجة في الخلاص لآلاف السنين لكي يعطي للمسيح الفرصة أن ينال من خلال إتمام عمل الإنقاذ الشرف الإلهي . وكما يذكر إنجيل يوحنا : « لأن الأب لا يدين أحداً بل قد أعطى كل الدينونة للابن . لكي يكرم الجميع الابن كما يكرمون الأب . من لا يكرم الابن لا يكرم الأب الذي أرسله »(٥٥) . إن مراعاة بولص هنا للابن تقود بالنهاية إلى الإله ذاته . هذه الأفكار يخلص فيها بولص إلى زعم وهو أن

---

(٥١) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٤، ١٨.

(٥٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥ ،١٣.

(٥٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ٢٤.

(٥٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح ١، ٢٤.

(٥٥) إنجيل يوحنا؛ الإصحاح ٥، ٢٢-٢٣.

الإله يجعلنا في ضائقة لكي يكون بالإمكان أن ينقذنا ، وأنه عندما ينقذنا ، فإنه يشعر بالرضا والسرور من الشكر الذي نقدمه له . هذا التصور عن الإله لدى بولص يتفق مع تصور العهد القديم بصدد الإله يهوا ، الذي هو الآخر يفكر في شرف اسمه وشيوع شهرته . بعد هذا يصبح من الصعب علينا أن نفهم كيف يمكن لله أن ينال شرفه أو شرف ابنه وأن يرتقي فوق معاناة الملايين من المخلوقات . وهكذا يتراءى لنا أن الله لا يمتلك القوة والسلطان أن ينظم لابنه مكاناً مشرفاً ما سامياً من دون هذه المساعي وأن يضمن له العظمة قبل خلق العالم المعروف سلفاً والمنتخب من دون الدخول في زمان المعاناة للجميع . وهكذا يتضح أن بولص في نسقه النظري جبري بشكل مطلق إلا أنه «لا يعرف أن يوفق بين الحقيقة النظرية للجبرية والمطاليب العملية لعلم الأخلاق والحياة ولهذا فإنه يتكلم في التنبيهات العملية عن الأخلاق المحسوسة كما لو أنه منكر لها تقريباً» . في الحقيقة توجد الإرادة البشرية تحت قانون الخطيئة الذي يجبرها على العنف الشديد أن تعمل مايرفضه عقلها ؛ وكما يقول بولص : « لأني لست أعرف ما أفعله إذ لست أفعل ما أريده بل ما أبغضه فإياه أفعل . فإن كنت أفعل ما لست أريده فإني أصادق الناموس أنه أحسن . فالآن لست بعد أفعل .ذلك أنا بل الخطية الساكنة فيّ . فإني أعلم أنه ليس ساكن فيّ أي في جسدي شيء صالح . لأن الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد . لأني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل . فإن كنت ما لست أريده إياه أفعل فلست بعد أفعله أنا بل الخطية الساكنة فيّ . إذاً أجد الناموس لي حينما أريد أن أفعل الحسنى إن الشر حاضر عندي . فإني أُسرّ بناموس الله بحسب الإنسان الباطن . ولكني أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسبيني إلى ناموس الخطية الكائن في أعضائي »[٥٦] . الإيمان بالإنجيل يحرر الإنسان من الخطيئة ولكنه يوضع في هذه الحالة تحت قانون الروح ، وكما يصرح بولص : « لأن ناموس روح الحياة في المسيح يسوع قد أعتقني

---

(٥٦) بولص: الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، ١٥-٢٣.

من ناموس الخطية والموت »[٥٧] ، « ويجعل منه عبداً للعدالة »[٥٨] . وبهذا يصبح الآن حراً من الخطيئة كما كان حراً من العدالة قبلاً ، « وأما الآن إذ أعتقتم من الخطيئة وصرتم عبيداً لله فلكم ثمركم للقداسة والنهاية حياة أبدية » ،« لأنكم لما كنتم عبيد الخطية كنتم أحراراً من البر »[٥٩] . «بهذا تبدل الإرادة المحددة ربها ولن تبلغ بأية طريقة حرية لا محددة حتى عندما تعين حرية البر [العدالة]مستترة بشكل رديء كحرية» ، ويصرح بولص بهذا الخصوص قائلاً : « فإنكم إنما دُعيتم للحرية أيها الأخوة . غير أنه لا تصيروا الحرية فرصة للجسد بل بالمحبة اخدموا بعضكم بعضاً»[٦٠] . الروح البشرية أو العقل ليس بمقدورهما أن يتسببا حتى في حالة الرحمة في الإرادة والتنفيذ ، وإنما الله وحده قادر على أن يحدثهما ويعمل ذلك كما يشاء ، وكما يعبر عن ذلك بولص : « لأن الله هو العامل فيكم أن تريدوا وأن تعملوا من أجل المسرة »[٦١] . بولص يعتقد مع ذلك بأن ليس جميع الناس قادرة أن تحقق فعل الإيمان من ذاتها وإنما هذا هبة من الله ، لأن « الذين هم في الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله »[٦٢] . الإنسان العادي الذي يبقى أسير الجسد ومتطلباته لن يعيش التجربة الإلهية في نفسه ، « فإذاً ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم»[٦٣] . وهذا يصدق أيضاً على أفعال الناس الفردية الأحادية كما في التسامي في حالة الرحمة الذي يتوفر من خلال التمسك بالإنجيل ، الذي يفهم من قول بولص في إنجيله الخاص . لذلك أعرّفكم أن ليس أحد وهو يتكلم بروح الله يقول يسوع أنثيما . وليس أحد يقدر أن يقول يسوع رب إلا بالروح القدس»[٦٤] . القضية كما نلاحظ هنا لا تتعلق لدى

(٤٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ٢.

(٥٨) المصدر نفسه، الإصحاح، ٦، ١٨.

(٥٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٦، ٢٢ و ٢٠.

(٦٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥، ١٣.

(٦١) بولص؛ الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصحاح ٢، ١٣.

(٦٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، ٨.

(٦٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٩، ١٦.

(٦٤) بولص؛ الرسالة إلى اهل كرونثوس ١، الإصحاح ١٢، ٣.

بولص « بسيادة المسيح المرسل كملك جسدي على العالم الأرضي وإنما دخول المسيح الروحي في نفس المؤمن»[٦٥] . هذه هي غاية الإيمان ولوج «روح القدس»في الإنسان ، لكن حسب اعتقاد بولص ليس كل إنسان قادراً على ذلك ، ويقول بهذا الصدد : «وأما أنتم فلستم في الجسد بل في الروح إن كان روح الإله ساكناً فيكم . ولكن إن كان أحد ليس له روح المسيح فذلك ليس له»[٦٦] ، معنى ذلك وهو ما يريد بولص أن يخبرنا به هو أن المسيح هو الذي يتكرم على الناس بهذه النعمة لمن يراه أهلاً لذلك ، «فإذاً هو يرحم من يشاء ويقسي من يشاء»[٦٧] . الإنسان هنا لا حول له ولا قوة حيال الرحمة الإلهية لأن الإله هو الذي يختار الناس للخير أو للشر ، لكنه يعلن للملأ أن الناس تشملها مع ذلك الرحمة الإلهية كهبة ومجاناً ، وحسب تعبيره : «متبررين مجاناً بنعمته بالفداء الذي بيسوع المسيح »[٦٨] . والذي يجعل من الشخص عاجزاً تماماً من أن يشارك في التسامي في حالة الرحمة يصير أكثر وضوحاً تماماً ، عندما يتفكر المرء أن كل فرد كما هو بذاته تُعرف نتيجة للحكمة الإلهية قبل خلق العالم من قبل الله خصائصه الوجدانية وطبائعه سلفاً وينتخب أو يرفض حسب نقص معاينة الأبدية ، « لأن الذين سبق فعرفهم سبق فعينهم ليكونوا مشابهين صورة ابنه ليكون هو بكراً بين اخوة كثيرين . والذين سبق وعينهم فهؤلاء دعاهم أيضاً . والذين دعاهم فهؤلاء بررهم أيضاً . والذين بررهم فهؤلاء مجّدهم أيضاً »[٦٩] . هل أن الله اختار الإنسان من باب التسلط الرحيم لذا لا يمكن أن يشهد للإنسان بأقل ما يمكن من الفضل في تحوله من عبودية الخطيئة إلى عبودية البر والعدالة . لو أن الإنسان شارك في الحدود الدنيا بأجره [بفضله]الشخصي عندها يتوقف النشاط والفضل وأن يكون في جانب الرحمة بشكل استثنائي ؛ كما يشير بولص إلى هذا الأمر قائلاً : « فإن كان

---

(٦٥) Leisegang, H.; der Apostel Paulus als Denker, Leipzig, 1923, S. 13

(٦٦) بولص؛ الرسالة إلى اهل رومية، الإصحاح ٨، ٩.

(٦٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٩، ١٨.

(٦٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٣، ٢٤.

(٦٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ٢٩ـ ٣٠.

بالنعمة فليس بعدُ بالأعمال . وإلا فليست النعمة بعدُ نعمة . وإن كان بالأعمال فليس بعدُ نعمة . وإلا فالعمل لا يكون بعد عملاً »[٧٠] . هنا نتعرف على الأفكار اليهودية التي تقر حقاً مطلقاً للخالق ولا شيء للمخلوق ، على سبيل المثال هل أن الخالق خلق الملايين من البشر لا لشيء إلا ليعذبهم؟ إن هذا لا يمكن أن يفهم إلا على أنه بقايا منفرة من التوراة حيث يجيز التأمل القانوني البربري ـ الشرقي يهوا كمستبد مطلق مقابل الرعية التي تظهر كعبيد بلا حقوق حيال تعسفه ومزاجه التسلطي . من هذا يظهر أن المخلوق لاحق له بالسعادة . لكن الله خلق المخلوقات من دون موافقتها ولهذا يتبلور لدى المخلوقات الحق حيث تعتقد أن لديها سبباً بعدم الرضا في محاسبة الخالق في أية لحظة لخلقه ، ويصير على الخالق الواجب أن يتصرف حيال افتقاد المخلوق وأن يضمن إيجابياً أن المخلوق ليس لديه سبب مثبت أن يعقل قدره هكذا ، وأنه يقول أنه من الأفضل له لو لم يخلق . من ثم يظهر كيف أنه من الحرام ادعاء بولص انعدام حق المخلوق حيال الخالق . كل شيء لديه يجب ان يتحول صوب العالم الآخر ، وبهذا تصير الكآبة الدنيوية تثاقلاً وانعداماً للرغبة في انتهاك المصالح الدنيوية . إن سبباً لهذا الموقف الأخير يعود إلى الموت على أنه إشارة على عدم اندثار المصالح الدنيوية ، التي تؤدي إلى الخطيئة وبالتالي إلى الموت . وأما الأولى فإنها تتسبب طبيعياً في التحول التام للإحساس من المصالح الدنيوية والتوجه الوحيد نحو الله ، نحو العالم الآخرة ، وبالتالي يخلصهم من الكآبة الدنيوية ومن المعاناة الفردية وآلام الوجود الأرضي ويحرر من الموت . من هذا يستخلص أنه لدى بولص كما لدى المسيح التأمل الكوني الغيبي والكراهية الكونية مع تعديل للإنسان الأرضي أو النفس للمزاج النفسي الوجداني الذي يرتبط به قبل كل شيء ، عندما يجب أن يطرأ تغيير على الإحساس إلى خلاص ، وهو تحول النفس من عالم الشهادة إلى الاهتمام بالآخرة بشكل استثنائي ؛ وقول بولص بهذا الخصوص : «والذين يستعملون هذا العالم كأنهم

(٧٠) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١١، ٦.

لا يستعملونه . لأن هيأة هذا العالم تزول »(٧١) . لهذا يطلب بولص من المسيحيين عدم الاكتراث والاهتمام بالمصالح الدنيوية ، لأن كل اهتمام بالمصالح الدنيوية يعني الانحراف عن الاهتمام بالآخرة .

لهذا يطرح مشكلة الحياة الأسرية والحب الذي يتقاسمه الإنسان بين الزوجة والله ، والذي يرى فيه عائقاً عن تنفيذ المطاليب الإلهية . وبذلك فمن الأحسن أن لا يمس رجل امرأة ؛ إنه يطلب : « وأما من جهة الأمور التي كتبتم لي عنها فحسن للرجل أن لا يمس امرأة »(٧٢) . المرأة في هذا المعنى تعيق الرجل من أجل تنفيذ الشرع الإلهي وإرضاء الله ؛ « فأقول هذا أيها الإخوة الوقت منذ الآن مقصّر لكي يكون الذين لهم نساء كأن ليس لهم . . . فأريد أن تكونوا بلا هم . غير المتزوج يهتم في ما للرب كيف يرضي الرب»(٧٣) . بولص يحرض ضد الزواج وضد المرأة لأنها تلهي عن ذكر الله ولهذا يطلب من المتزوج أن لا يفارق زوجته والأعزب أن لا يتزوج : « أنت مرتبط بامرأة فلا تطلب الانفصال . أنت منفصل عن امرأة فلا تطلب امرأة» . إذا لم يكن الزواج في ذاته خطيئة إلا أنه يقود إلى الخطيئة ، ويخلق بذلك كآبة كونية ؛ يقول بولص : «لكنك وإن تزوجت لم تخطئ . وإن تزوجت العذراء لم تخطئ . ولكن مثل هؤلاء يكون لهم ضيق في الجسد . وأما أنا فإني أشفق عليكم »(٧٤) . إن هذا يمنع الخلاص . أما إذا كان شخص متزوجاً قبل اعتناقه المسيحية ولكنه غير سعيد بزواجه فإن بولص يخالف المسيح في حل هذه المشكلة ؛ إذا كان المسيح يقر له الانفصال عن المرأة فإن بولص يطلب منه البقاء معها . لكن ما العمل مع الشباب إذا كانوا يطلبون الزواج من أجل إشباع غريزة ولا يطيقون صبراً على العزوبية ، بولص يرى من الأفضل لهؤلاء الزواج بدلاً من ممارسة الشذوذ والزنا ، ويقول بهذا الصدد : « ولكن إن لم يضبطوا

---

(٧١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٧، ٣١.

(٧٢) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ١.

(٧٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ٢٩ و ٣٢.

(٧٤) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ٢٨.

أنفسهم فليتزوجوا . لأن التزوج أصلح من التحرق . . . . ولكن لسبب الزنا ليكن لكل واحد امرأته وليكن لكل واحدة رجلها »(٧٥) . الإنسان يلاحظ هنا الفارق الكبير بين المسيح وبولص في حدة النتائج . المسيح يطلب من الإنسان أن ينفذ من دون مراعاة لكفاءته . بولص يطلب من الناس عدم مراعاة المصالح الدنيوية وإهمالها . بالمناسبة ممارسة الأعمال تنازل قوي عن المبدأ المسيحي حيال مطاليب العالم . لقد كان المسيح يعيش مع تلامذته على المساعدات والصدقات التي تقدم لهم ، ومع ذلك يمكن أن يعتمد [perhorreszieren] على الله [في حالات الاضطرار رعاية عن طريق المعجزة]العمل مشاغل دنيوية غير لائقة . أما بولص الباحث عن البشر في الأسواق من أجل إنشاء جماعات مسيحية بين الوثنيين لم يعد قادراً على دعوى نبذ العمل ، ولهذا وجد نفسه مضطراً إلى إدراج العمل كحق بشري لهم . إنه يدعو أنصاره إلى العمل بقوله : « وإن تحرصوا على ان تكونوا هادئين وتمارسوا أموركم الخاصة وتشتغلوا بأيديكم أنتم كما أوصيناكم . لكي تسلكوا بلياقة عند الذين هم من خارج ولا تكون لكم حاجة إلى أحد »(٧٦) . أمام ضغط الحاجة والضرورة تراجع بولص عن صرامة المبدأ الأساسي الغيبي [الأخروي]وإن كان وضع المسيحيين بالنسبة للدولة التي يعرضها هنا بولص في مسيحية الوثنيين هي الإمبراطورية الرومانية بشكل استثنائي . لقد أدرك بولص بأنه إذا أراد أن يواصل عمله التبشيري بين الوثنيين فلابد له من علاقة طيبة بدوائر ومؤسسات الدولة الرسمية ، وعليه أن لا يخربها ، لأن البعض من الذين اعتنقوا المسيحية ذوو علاقة طيبة بهذه الدوائر ويريد الاحتفاظ بهذه العلاقة . بينما ترى اليهودية في الإمبراطورية الرومانية قمة الشر ، وهي ضد المسيح ، بينما يزعم بولص بأن هذه الإمبراطورية شأنها شأن جميع الدول من الله ، وحسب تعبيره : «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة . لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة

(٧٥) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ٩ و ٢.

(٧٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل تسالونيكي ١، الإصحاح ٤، ١١-١٢.

هي مرتّبة من الله . حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة »[٧٧] .

إن اختلاف آراء بولص عن آراء المسيح يعود إلى تكوينه وتعليمه ، على الرغم من أنه امتلك وضعاً مشابهاً لوضع المسيح ، لكنه من ناحية ليس مثل المسيح الذي كانت معارفه محصورة بالديانة اليهودية ، بل إن بولص كان على صلة بالثقافة اليونانية ، ولهذا لم يكره هذا الثقافة كما كرهها المسيح التي رأى فيها الخصم والعدو الأكثر خطورة ، وإنما كان ساخطاً وغاضباً لأن هذه الثقافة كانت تنقصه رغم ما بذل من مساعي لمعرفتها ، وبقيت بالنسبة له ثقافة بعيدة المنال . لهذا السبب ينقلب بولص ضد المعرفة عموماً ، التي تضخمت من بعده ، ويتضح هذا لديه بقوله : « العلم ينفخ ولكن المحبة تبني »[٧٨] . لهذا السبب يزعم بولص أن من يعتقد أن بإمكانه أن يعرف شيئاً ، فإنه لم يعرف بعد كيف يُعرف ؛ حسب تعبير بولص : « فإن كان أحد يظن أنه يعرف شيئاً فإنه لم يعرف شيئاً بعد كما يجب أن يعرف »[٧٩] . من دون أن يستطيع إثبات هذا الزعم الفارغ كسقراط من خلال الحل الجدلي للمعرفة المزعومة . إنه يقيم هذا الرأي ببساطة ، وهو أن الإنجيل الذي يدعو له « لليهود عثرة ولليونانيين جهالة»[٨٠] . إذاً يجب أن تكون الجهالة الإلهية أكثر حكمة من البشر ، أو كما يعبر بولص : «لأن جهالة الله أحكم من الناس . وضعف الله أقوى من الناس »[٨١] ، ويهوا ينفذ تبشيره ؛ « لذلك هاأنذا أعود أصنع بهذا الشعب عجباً وعجيباً فتبيد حكمة حكمائه ويختفي فهم فهمائه »[٨٢] . من هذا يستنتج أن ما أراد بولص الوصول إليه للأسباب التي ذكرناها أعلاه أن يوضح أن حكمة هذا العالم جهالة وبلاهة عند الله ،

---

(٧٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٣، ١-٢.

(٧٨) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٨، ١.

(٧٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ٢.

(٨٠) المصدر نفسه، الإصحاح ١، ٢٣.

(٨١) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١، ٢٥.

(٨٢) أشعياء؛ الإصحاح ٢٩، ١٤.

«لأن حكمة هذا العالم هي جهالة عند الله لأنه مكتوب الآخذ الحكماء بمكرهم»[٨٣] . ولهذا يجب أن يزال العلم الأرضي كأباطيل دنيوية . ولهذا يحرض بولص أنصاره من تأثير الأفكار غير تلك التي يدعو لها ويطلب منهم : «وإنما أقول هذا لئلا يخدعكم أحد بكلام ملق » ، « انظروا أن لا يكون أحد يسبيكم بالفلسفة وبغرور باطل حسب تقليد الناس حسب أركان العالم وليس حسب المسيح»[٨٤] . الإنسان المسيحي حسب ظن بولص لا يحتاج إلى معارف من خارج الإنجيل لأن السر غير المدروس لجميع المعاني كشفه الله للمسيحي عن طريق روحه ؛ الروح تبحث في كل الأشياء بما في ذلك أعماق الألوهية .

إن المطلع على أفكار بولص يراها تتطابق إلى حد ما مع دعوة المسيح من حيث أن كلاً منهما لم يفكر في إنشاء كنيسة مسيحية خاصة ، على الرغم من عدم اعترافه بالكنيسة اليهودية . بما أن بولص كان يؤمن باقتراب نهاية العالم لهذا وجد من العبث إنشاء كنيسة كهذه ؛ لأنه ما الغاية من إنشاء كنيسة إذا كانت نهاية العالم وشيكة . إذا كان المسيح يرى الإنسان كما لو أنه مسافر ، أدرك بولص ضرورة الحاجة إلى مقام ولو مؤقت ؛ وعليه أخضع الحياة الدينية للجماعة المسيحية من أصول وثنية إلى درجة معينة من ذلك الوقت حتى النهاية للرب ، إلا أنه لم يفكر بإنشاء كنيسة . لكن متى ظهرت الحاجة إلى الكنيسة ، بحيث صارت ضرورة ملحة؟ إن ضرورة إنشاء الكنيسة المسيحية بدأت عندما «فقد إنجيل المسيح قوة إقناعه ومملكة الله المثالية المتطورة تدريجياً عضوية في حب المسيح المثالي» ؛ « لأنه كما أنا لجسد هو واحد وله أعضاء كثيرة وكل أعضاء الجسد الواحد إذا كانت كثيرة هي جسد واحد وكذلك المسيح أيضاً »[٨٥] ، يجب أن يظهر بمكانه كتعويض من أجل مملكة الله الواقعية التي لم تتحقق .

---

(٨٣) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٣، ١٩.

(٨٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح ٢، ٤ و ٨.

(٨٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس، الإصحاح ١٢، ١٢.

من المثير للدهشة أن أوضاع الجماعات المنظمة التي اشترطت في رسائل بولص تحققت بعد سنوات قليلة من تأسيسها ومن هذا يستنتج أن رسائل بولص كتبت بعد فترة طويلة من وفاته . بولص ينطلق من واقعة الخطيئة ، المعصية العامة كالآخرين الذين يستندون إلى الفاعلية الدينية . في العالم الوثني المنهار أخلاقياً أكثر فأكثر وضع نفس الشيء على اليد أنه يحتاج إلى دليل على نفس الشيء ؛ لكن أيضاً بصدد لا أخلاقية المجتمع اليهودي لم يسلّم نفسه للأوهام ووجد أن نظرته النقدية لشكاوي يهوا التي تملأ العهد القديم بالكامل بصدد حقارة الشعب المختار يعمل بها في الحاضر أيضاً . بولص عملياً يرفض اليهودية واليهودي ويرى فيهما الخسه وعدم الثقة ولهذا يقول : « كما هو مكتوب أنه ليس بار ولا واحد . ليس من يفهم . ليس من يطلب الله . الجميع زاغوا وفسدوا معاً . ليس من يعمل صلاحاً ليس ولا واحد . حنجرتهم قبر مفتوح . بألسنتهم قد مكروا . وسمّ الأصلال تحت شفاههم . وفمهم مملوء لعنة ومرارة . أرجلهم سريعة إلى سفك الدم . في طرقهم اغتصاب وسحق . وطريق السلام لم يعرفوه . ليس خوف الله قدّام عيونهم »[٨٦] ؛ بولص يرى هنا أن اليهود كالوثنيين يعيشون في الخطيئة بحيث أن اليهود في العلاقة الأخلاقية لا يتميزون عن الوثنيين في شيء . بولص يبين بالتالي موقفه واضحاً كالذي ذكرناه أعلاه قائلاً : « فماذا إذاً . أنحن أفضل . كلا البته . لأننا قد شكونا أن اليهود واليونانيين أجمعين تحت الخطية»[٨٧] . إن هذا يبين لنا أن بولص أكثر تشاؤماً من المسيح عندما يتعلق الأمر بالأخلاق . المسيح يرى تغير الإحساس في الطريق المألوف للحافز النفسي عن طريق استلام التبشير باقتراب مملكة الله على أنه أمر ممكن وحتى سهل المنال ؛ بينما يرى بولص أمراً آخر . إنه يفترض ضرورة إجبارية للخطيئة ضد قانونيتها التي لا تقاوم تكون أية طريقة من الحوافز النفسية عديمة القوة والمعنى . من هذا يتضح أن مذهب بولص ذو نزعة تشاؤمية أخلاقية أكثر سوداوية ، لا مثيل لها لأنه لا يعرف في الإنسان أية شعلة

---

(٨٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٣، ١٠-١٨.

(٨٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٣، ٩.

من القوة للتحسن وإنما يقر بمعرفة واهية للتحسن . ويعرض بولص آراءه هذه إذ يقول : « لأني لست أعرف ما أنا أفعله إذ لست افعل ما أريده بل ما أبغضه فإياه أفعل . فإن كنت أفعل ما لست أريده فإني أصادق الناموس إنه حسن . فالآن لست بعد أفعل ذلك أنا بل الخطية الساكنة فيّ . فإني أعلم أنه ليس ساكناً فيّ أي في جسدي شيء صالح . لأن الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد . لأني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل »[88] . لقد جرّد الإنسان في مثل هذه الحالة من كل شيء لم يبق له حتى على نشاطه لكي يمكن أن يحمل كل شيء على الرحمة [العناية] الغيبية ؛ كما يعلن بولص : « فإن كان بالنعمة فليس بعد بالأعمال . وإلا فليست بعد النعمة نعمة . وإن كان بالأعمال فليس بعد نعمة . وإلا فالعمل لا يكون بعد عملاً »[89] .

«ناموس الخطيئة» الذي ينطلق منه بولص يوجد في اللحم . بولص يفهم تحت اللحم نفس المعنى الذي يفهمه المسيح . في اللحم يفهم علم الإنسان [الأنثروبولوجيا]اليهودي ثلاثة مكونات الجسد ، الدم [النفس]والنفس [الروح]بشكل غير طبيعي حيث أنها تختزل في الغالب إلى اثنين . في تعاليم المسيح يحدث هذا من خلال مطابقة النفس والروح ، بينما لدى بولص يتم ذلك من خلال مطابقة النفس واللحم . اللحم وإن كان يعني لدى بولص في البداية الجسد وبه ترتبط الرغبات ذات الطبيعة الحسية التي تغري إلى الخطيئة . من هذا يفهم أن اللحم لدى بولص يمتلك قيمة متجاوزة للحساسية الجسدية لأنه ينسب له الغضب ، الخصومة ، الغيرة ، عدم الاستقرار ، الخوف وغيرها . بولص يصور هذا النقص في أنصاره ويقول لهم : «لأنكم بعد جسديون . فإنه إذ فيكم حسد وخصام وانشقاق ألستم جسديين وتسلكون بحسب البشر »[90] ، وقوله : « لأننا لما أتينا إلى مكدونية لم يكن لجسدنا شيء من

(٨٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ١٥-١٦.

(٨٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١١، ٦.

(٩٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٣، ٣.

«الراحة بل كنا مكتئبين في كل شيء . من خارج خصومات . من داخل مخاوف»[٩١] . «الخطيئة الأكبر لديه ليست ذات طبيعة حسية ، لأن بولص لا يتكلم عن حكمة اللحم» فانظروا دعوتكم أيها الإخوة أن ليس كثيرون حكماء حسب الجسد ليس كثيرون أقوياء ليس كثيرون شرفاء »[٩٢] لذلك يستعمل بولص تعبير النفسي واللحمي كمفاهيم متبادلة ، وحسب تعبيره : « ولكن الإنسان الطبيعي لا يقبل ما لروح الله لأنه عنده جهالة . ولا يقدر أن يعرفه لأنه إنما يُحكم فيه روحياً »[٩٣] . لقد كان آدم لحمياً أو نفسياً ولكن لم يخضع لقانون الخطيئة . خلق الله حواء ضعيفة لكي تغوي آدم ، وآدم ضعيف بحيث لا يستطيع مقاومة هذا الإغراء . في خلق آدم جدّت في لحمه الخطيئة المخلوقة الممكنة التي انتقلت وعاشت في ذريته ، وكمل يكتب : «وصنع من دم واحد كل أمة من الناس يسكنون على كل وجه الأرض وحتم بالأوقات المعينة وبحدود مسكنهم »[٩٤] ولهذا فإن كل لحم هو لحم الخطيئة . في آدم صارت كل البشرية تعيش في الخطيئة ، « من أجل ذلك كأنما إنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم وبالخطية الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع »[٩٥] ، حتى أولئك الذين لم يرتكبوا معصية ، « لكن قد ملك الموت من آدم إلى موسى وذلك على الذين لم يخطئوا على شبه تعدي آدم الذي هو مثال الآتي »[٩٦] . منذ خلق آدم تعيش البشرية تحت قانون الخطيئة التي لم تعرها قوانين موسى الاهتمام الكافي . في هذه الحالة قدم يهوا لليهود قانون موسى بحيث أنهم أصبحوا يعرفون ما هو حق وما هو باطل ، وبهذا كان من المفروض أن لا تحدث بعد ذلك الخطايا والذنوب . لقد كانت الخطايا قبل هذا محصورة في أمور معينة قليلة ، لكن الآن بعد قانون موسى

---

(٩١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ٧، ٥ .

(٩٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ١، ٢٦.

(٩٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٢، ١٤.

(٩٤) اعمال الرسل؛ الإصحاح ١٧، ٢٦.

(٩٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، ١٢.

(٩٦) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ١٤.

حصلت الخطيئة على طابع مخالفة الوصايا الإلهية الصريحة ، «لأن الناموس ينشئ غضباً إذ حيث ليس ناموس ليس أيضاً تعد »[٩٧] . إن ما لم يكن قبل هذا خطيئة صار الآن خطيئة ، وكما يقول بولص : « فإنه حتى الناموس كانت الخطية في العالم . على أن الخطية لا تحسب إن لم يكن ناموس »[٩٨] . إن ما كان معروفاً للآن على أنه خطيئة صار بعد هذا إثما كبيراً جداً . الأكثر من ذلك هو أن هذا قانون [الناموس] أثار حسب القوانين النفسية العامة الطمع [الرغبة]في الحرام بشكل صريح ويحمل على المعصية . « فماذا نقول . هل الناموس خطية . حاشا . بل لم أعرف الخطية إلا بالناموس . فإنني لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته . ولكن الخطية وهي متخذة فرصة بالوصية أنشأت فيّ كل شهوة . لأن بدون الناموس الخطية ميتة »[٩٩] . من دون هذا الناموس لا وجود للخطيئة ، أي أنها ميتة . من هذا يستنتج أن هذا القانون هو القوة ، السلطة والإجبار على الخطيئة ؛ القانون هو الذي يعمل الخطيئة وهو الذي يشجع عليها . هذا الرأي يدعمه النص التالي : « أما شوكة الموت فهي الخطية . وقوّة الخطية هي الناموس »[١٠٠] . باختصار إن «الناموس ينشئ غضبا إذ حيث ليس ناموس ليس أيضاً تعد» . القانون يخرج ويزيد الخطايا بدلاً من التقليل منها بحيث يصير كل شيء ذو صلةٍ بالقانون لعنة ، « لأن جميع الذين هم من أعمال الناموس هم تحت لعنة لأنه مكتوب ملعون كل من لا يثبت في جميع ما هو مكتوب في كتاب الناموس ليعمل به »[١٠١] . السؤال المتبقي ، هو كيف ينسجم هذا مع رحمة الحكمة الإلهية؟ أما كان أكثر إنسانية لو أن الرب [يهوا] لم يقدم مثل هذا القانون؟ من الواضح أن بولص ينتقد ديانة القانون اليهودية وشريعة موسى وقوانينه بعد أن نبذ اليهودية ؛ هذه هي بداية ولادة الديانة العالمية الجديدة المسيحية . إن قناعة بولص بأن القانون يزيد الذنوب بدلاً من

(٩٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٤، ١٥.

(٩٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ١٣.

(٩٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ٧-٨

(١٠٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورنثوس ١، الإصحاح ١٥، ٥٦.

(١٠١) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، ١٠.

أن يقللها عندها أصبحت القطيعة مع اليهودية بلا عائق . إن بولص يرى في ديانة القانون تدميراً للإيمان وإحباطاً للإنسان لأنه «كلما صار الإنسان فاسد السريرة في تنفيذ القوانين كلما يستطيع أن يعمل أقل من أجل مطاليبه المتزايدة بشكل طبيعي ، وكلما صار غير راض عن نفسه ، كلما اقترب من الشك في إمكانية تحقيق هذه القضية» . إن هذه الآراء لم تكن وليدة الصدفة لدى بولص وإنما يستقيها من تاريخ حياته الخاصة وحماسه المتزمت في مطاردة «المسيحيين اليهود ـ المارقين على الدين كما أعتقد . وكلما ازداد غضب بولص على المسيحيين من أصل يهودي ازدادت شكوكه بعقيدته وإيمانه بديانة القانون . لقد بدأت هذه الحالة تضطره إلى التفكير ما إذا كانت معتقدات هؤلاء يمكن أن توصله إلى الغاية التي يسعى لها كإنسان متدين وهو ما عجز عنه بردّ ديانة القانون اليهودية لحد الآن . هذا الوضع الجديد وبسبب طبع بولص التكهني والخيالي وكما يقول « إنه لا يوافقني أن أفتخر . فإني آتي إلى مناظر الرب وإعلاناته»[١٠٢] ، بولص المتشنج الحاد المزاج ؛ لقد تسبب هذا الصراع النفسي في أن يفقد بولص بصره وربما حصل عنده التهاب الدماغ الذي أسفر عنه العمى « وكان ثلاثة أيام لا يبصر فلم يأكل ولم يشرب »[١٠٣] . تشنج بولص العصبي ربما كان الصرع الذي تسبب في ظهور المسيح إليه وطلب منه أن يكف عن ملاحقة وقتل أنصاره . كل هذا يبين لنا تموضع شك وجدانه الخاص . لقد أزاد وضعه المرضي من حدة أزمته النفسية . لقد بدأت في هذه الأثناء قطيعته مع الماضي ، وقد اتخذ هذه القرارات في هدوء متبصر أثناء فترة النقاهة والشفاء من المرض ؛ حدثت القطيعة مع البقايا النهائية للإيمان بالقوة العرفية الأخلاقية الخاصة للإنسان ، والقطيعة حتى مع القيم الإيجابية للقانون اليهودي . وبالنتيجة يمكننا القول أن بولص كان الشخص الأول الذي صار مسيحياً لأنه لم يستطيع أن يبقى يهودياً ، وقد كان متديناً للغاية لكي يبحث في دوامة النسيان الدنيوي . لحد هذه الساعة كانت اليهود قد آمنت بالمسيح على أنه المرسل ،

---

(١٠٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ١٢، ١.

(١٠٣) أعمال الرسل: الإصحاح ٩، ٩.

لأنهم آمنوا به على أنه اليهودي الأنقى والحقيقي . تخيلات بولص التي تسببت فيها حالته المرضية نتيجة الصراع النفسي الحاد الذي كان يعاني منه وظهور الرب يسوع المسيح له كان يرى في كل هذا الرحمة والعناية الإلهية . إنه أحس بأنه حلت عليه الرحمة وإنه خلق من جديد عن طريق الرحمة والعناية الإلهية . مع إيمانه بالرجوع وإيمانه بالقوة الداخلية التي تعيش فيه للعرف اكتسب فعلاً هذه القوة من جديد لاسيما وأنه استطاع أن يركز هذه القوة على ماهية العرف بدلاً من التشتت كما للآن للامتثال الفاسد السريرة لقانون طبقات واسع . بولص ينظر إلى نفسه على أنه آثم ، وطالما أنه يعقل نفسه كآثم بدا له ضميره الفاسد السريرة أن كل ما يعمله إثم وخطيئة . ما يمكننا قوله هو أنه لم يحدث شيء لبولص أكثر من أنه لم يعد يهودياً ، وإذن فإنه رجع طبقاً للمحتوى إلى وجهة نظر الأخلاق الطبيعية الوثنية . في الواقع يؤمن بولص أنه مسحور في تصوراته بقوة الرحمة والعناية الإلهية واستقى من هذه التصورات الوهمية أمان وسعادة الفعل اللتين يفتقدهما الوثني العقلي الواقعي بالطبع . لقد كان الجانب السلبي للنسق الفكري لبولص أساساً هو «تعميم مراقبته الذاتية الباطنية بخصوص صراع العقل الأخلاقي مع حب الذات اللاأبالي ، ولذا كان الإيجابي في نسقه ليس أكثر من نفس التعميم لتجربته الشخصية كما عرضها لخياله في حلّة خيال مافوق طبيعي» . من اللحظة التي انبثق فيها من شاؤل بولص كانت ولادة ديانة جديدة ليست يهودية وإنما ديانة جديدة عالمية التي لا شأن لها بديانة المسيحيين من أصل يهودي غير الإيمان بنهاية العالم ، والمصلوب القائم من الأموات يعود من جديد كمنقذ وحاكم للعالم . بولص لم يصير مسيحياً إلا بعد أن لم يستطيع طبقاً لأفكاره الدينية والفلسفية أن يبقى يهودياً . إن هذا الأمر ليس بالسهل حيث يقطع الشخص الصلة بالتقاليد والأعراف التي نشأ عليها وخاصة يالنسبة لإنسان مثل بولص تربى تربية يهودية منذ الصغر ؛ لكن الذي ساعده على أن يكسر هذا الحاجز وينبذ التعاليم اليهودية يعود أغلب الظن إلى أن الكثير من أقرانه المتعلمين كانوا لديهم نفس الشعور بالإحباط من التعاليم اليهودية إلا

أنهم مع ذلك لم يمتلكوا الجرأة والجسارة في إعلان رفضهم لهذه الديانة وقبلوا بأنصاف حلول ، إلا بولص جعل من التحول إلى العقيدة الجديدة ممكناً .

العقل السامي «لم يعرف مفهوم التطور التاريخي» ؛ «إنه يعرف «الوجود» و «اللاوجود» . الدافع لنبذ التعاليم اليهودية يعود إلى أنها راكدة قديماً وحديثاً في دوامة التطور التاريخي . بولص جعل ممكناً استعمال مفهوم التطور التاريخي ، ويعقل القانون اليهودي على أنه مؤسسة إلهية إلا أنه يزيد في الخطايا بدلاً من التقليل منها . إذا كانت الخطايا تزداد بسبب القانون وبذلك الحاجة إلى الخلاص ، من هذا يتبين أن الإله مع معرفته الكلية خلق القانون بهدف زيادة خطايا البشر ؛ « فلماذا الناموس . قد زيد بسبب التعديات »[١٠٤] ، « وأما الناموس فدخل لكي تكثر الخطية »[١٠٥] ، بهذا يظهر القانون اليهودي طبقاً لهذا المعنى كقوة إفساد ، وهو في الوقت ذاته الأنبل والأنقى ؛ إنه وحي الإرادة الإلهية ، يتحول إلى شيء مفسد للإنسان . إن هذا تعميم للتجربة الشخصية لبولص . القانون بالنسبة لبولص مسعى فاسد من أجل تنفيذ القانون وهو الطريق الذي برز منه وعي الخطيئة والحاجة إلى الإنقاذ ؛ هل يجب أن يكون هذا لجميع البشر؟ كلا بالطبع لأن الكثير من البشر لا تعرف قوانين موسى ، ولذا فإن المعنيين بالأمر هم اليهود وهو الذي يجب أن يوصلهم إلى المسيحية . بولص يفهم القانون على أنه مادة تربوية تقدم للطفولة ، وكما يقول : « إذاً قد كان الناموس مؤدبنا إلى المسيح لكي نتبرر بالإيمان »[١٠٦] . بينما الطفل لا يدرك اللاحرية ولم يميز عبوديته ؛ إنه بحاجة إلى شرائع عليه أن يتبعها في طفولته تبين له ما يجب أن يعمله وما لا يجب أن يعمله : « وأقول مادام الوارث قاصراً لا يفرق شيئاً عن العبد مع كونه صاحب الجميع . بل هو تحت أوصياء ووكلاء إلى الوقت المؤجل من ابيه »[١٠٧] . ما أن يبلغ الطفل سن الرشد ويصبح مستقلاً وقتها ترفع عنه اللاحرية . الإنسان البالغ لم

(١٠٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، ١٩.
(١٠٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، ٢٠.
(١٠٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، ٢٤.
(١٠٧) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٤، ١-٢.

يعد بحاجة إلى مرب ولا إلى نصوص تربوية ، بولص يقول بهذا الخصوص : « ولكن بعدما جاء الإيمان لسنا بعد تحت مؤدب »[١٠٨] . ومع ذلك لا ينكر بولص قداسة القوانين الموسوية ، « إذا الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة »[١٠٩] ، إلا أنها لا تصلح لكل العصور والأزمان « بل هو تحت أوصياء ووكلاء إلى الوقت المؤجل من أبيه »[١١٠] . وعليه فإن يهوا قدم هذه القوانين لموسى إلا أنها لا تصلح إلا لمرحلة الطفولة ومع نزول الرحمة والعناية الإلهية على المسيحيين لم تعد هذه القوانين صالحة ولا ضرورية وبذا تفقد شرعيتها . إنه كما بينا أعلاه يرى في هذه القوانين زيادة الخطيئة والذنوب ولذا يجب هجرها « لئلا يطمع فينا الشيطان لأننا لا نجهل أفكاره »[١١١] . ، «ولكن إذا أنقذتم بالروح فلستم تحت الناموس »[١١٢] . بهذا يصير القانون غير شرعي وتصبح كل القضايا المرتبطة بالقانون عديمة القيمة ، ولهذا يسأل مامعنى الختان بالنسبة للمسيحي؟ بالطبع عديم المعنى ولهذا يجب أن يلغى ، ولن ينفعه المسيح وكذلك الإنجيل ، ولهذا يصرح : « ها أنا بولص أقول لكم إنه إن اختتنتم لا ينفعكم المسيح شيئاً »[١١٣] . ولهذا يجب أن يقود الإيمان المسيحي إلى الإنقاذ والخلاص المنتظر إلى الحياة في حين أن القانون يقود إلى الموت ، وكما يقول : « الذي جعلنا كفاة لأن نكون خدام عهد جديد . لا الحرف [القانون ـ مني] بل الروح . لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيي »[١١٤] ، وعليه فإن الحر من القانون هو ذلك الذي يجوز له سواء تنفيذ القانون أو عدم مراعاته ، ولهذا عاش بولص وسط الوثنيين بلا ناموس[قانون]« وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس » ، ومع اليهود كمراقب للقانون « فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود »[١١٥] . من قراءة الرسائل يتعرف الإنسان على

(١٠٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٣، ٢٥.
(١٠٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، ١٢.
(١١٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤، ٢.
(١١١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ٢، ١١.
(١١٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥، ١٨.
(١١٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ٢.
(١١٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٩، ٢٠.
(١١٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الأصحاح ٩، ٢١ و ٢٠.

أن بولص وقف ضد مبادئه حيث أنه لم يلزم كل من ولد من أصل يهودي أن يختن سوى النصف ويطلب من الناس أنه إذا « دعي أحد وهو مختون فلا يصر أغلف . دعي أحد في الغرلة فلا يختتن »[116] . وهكذا نرى بولص يتغير طبقاً للقانون اليهودي . بهذا أما أن القانون قدمه يهوا لزمان محدود وتعطل العمل به مع ظهور المسيح ، أو انه ليس مؤقتاً وإنه ما زال ساري المفعول على الجميع . إذا كان القانون اليهودي ما زال ساري المفعول فإن هذا يجعل من إنجيل المسيح عديم التأثير وهذا سيكون بالنسبة للمسيحيين من أصل يهودي نجاحاً لا مثيل له ، ولذا لا يمكن أن يكون شرطاً للتبرير[التسويغ] والسعادة . إذا بلغ الطفل سن الرشد عندها لا يجب أن يعامل كطفل بينما يتمتع بالحرية الأبناء بالتبني . بولص يبدي هنا من باب المجاملة للمسيحيين من أصل يهودي نقطة ضعف خطيرة . كما يلاحظ أن بولص يبقى متعلقاً دائماً وبشكل أكبر «باليهودية القومية» ،ولهذا تراه يتساءل « فأقول ألعل الله رفض شعبه . حاشا . لأني أنا أيضاً إسرائيلي من نسل إبراهيم من سبط بنيامين . لم يرفض الله شعبه الذي سبق فعرفه »[117] . الإنسان يتوقع من بولص موقفاً آخر بعد أن عرف عنه رفضه للقوانين الموسوية . «إن عداءه يوجه ضد القانون اليهودي وليس ضد القومية اليهودية» . بولص يرى في المسيحيين من أصل وثني تطعيماً للشعب اليهودي ، ويقول بهذا الخصوص : « تهللوا أيها الأمم مع شعبه »[118] . بولص يترحم على المسيحيين الكثيري العدد من أصل وثني لسبب فقط وهو أن القلة الضيئلة من «شعبه المختار» التي لا تريد أن تعرف للآن شيئاً عن الإنجيل الجديد المسيحي أن «تستثار إلى الإقتداء» وأن تقاد ضد إرادتها في مجموعها إلى السعادة . بولص يعرض عليهم : «فإني لست أريد أيها الإخوة أن تجهلوا هذا السر . لئلا تكونوا عند أنفسكم حكماء . إن القساوة قد حصلت جزئياً لإسرائيل إلى أن يدخل ملؤ الأمم . وهكذا سيخلص جميع

---

(١١٦) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٧، ١٨.

(١١٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية؛ الإصحاح ١١، ١-٢.

(١١٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٥، ١٠.

إسرائيل . كما هو مكتوب سيخرج من صهيون المنقذ ويرد الفجور عن يعقوب » ، «هكذا هؤلاء أيضاً الآن يطيعون لكي يُرحموا هم أيضاً برحمتكم »(١١٩) . من هذا التعبير نفهم أن «المسيحيين من أصل وثني حط من قدرهم بولص كأداة غير مباشرة للأهداف القومية اليهودية» .

من الملاحظ أن بولص يحافظ على جذوره اليهودية كما بينا ذلك من قبل ، إلا أنه أظهر عدم ارتياح حيال القانون اليهودي ، ووضع نصب عينيه التحرر من هذا القانون ، لكن ما الذي أراده من فكرة «التحررمن القانون»؟ القانون يعرفه اليهود على أنه كل موحد يكمل بعضه بعضاً ؛ لم يخطر ببال اليهودي يوماً التمايز بين القانون الأخلاقي وقانون الطقوس والعبادات ، وكذلك الاحتفاظ بسلطة القانون على أنها لا تمس . لكن بولص لم يفكر بأن سلطة القانون لا تمس ، بل أنها دمرت بلا رحمة . هذا الخصوصية غير المنطقية الذكية تركت من قبل كاتبي الأناجيل إلى اللاهوت المتأخر . كما ذكرنا أن المتعلمين من اليهود والعارفين بالتعاليم اليهودية لا يميزون بين العمل الخارجي والوجدان الباطني . إنهم يرون أن كلتا الحالتين تطلبان القانون ؛ عمل العدالة والبر يطلب القانون وكذلك بر وعدالة النفس[الخُلق]يطلب القانون بنفس المستوى أيضاً . هنا لا يجوز الفصل بين بر العمل وبر النفس[الخلق]وبالمثل من المحرم الفصل بين القانون الأخلاقي وقانون الطقوس والعبادات . لا بولص ولا المسيح ولا أحد من كتاب الأناجيل طرأ على باله هذا الانفصال . إنه يرى أن بر النفس هو بر القانون . إنه يرى أن النفس والخلق يطلبها القانون ليس كعمل خارجي وإنما كعمل باطني ، هذا العمل يمثل وظيفة للإنسان أن ينتج وأن يكمل وجدانه ، ولكنه يتذكر أن أعمال القانون لا تساهم في الإنقاذ وإنما تجر الإنسان بلا خطأ إلى الخطيئة والموت . ولهذا يرى بولص أن مطلب القانون لبر النفس[الخُلق] في الدرجة الأعلى «قوة الخطيئة» أكثر من مطلب القانون لبر العمل لأن هذا الأخير رغم الصعوبات سهل التحقيق بالمقارنة مع بر

(١١٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١١، ٢٥-٢٦ و ٣١.

النفس[الخُلق] عندما صرح بولص بالتحرر من القانون فإنه أبان فعلاً إلغاء القانون تماماً وبلا تحفظ .

في بر (تبرير) القانون اليهودي عرض المحتوى واضحاً تماماً لكن المبدأ الشكلي لتحقيقه ، النشاط البشري كان صورة خداعة ، ورط فيها الإله يهوا البشر[اليهود]لكي يقنعهم في نهاية المطاف بحقارتهم وخستهم وحاجتهم للخلاص . الآن لقد منح المبدأ الشكلي لتحقيق العدالة[البر]وإن من تلقى الروح لا يمكنه إلا أن يعمل الصحيح من دون أن يعرف ما هو الصحيح ، لأن الذي يعمل في هذه الحالة ليس الفرد وإنما روح الله القاطنة فيه . ولهذا أسقط بولص قانون موسى بلا تحفظ من حياة المسيحي ، لأنه لم يعد له معنى طالما أن الروح الإلهية هي التي تعمل في المسيحي . ولهذا فإن بولص يستبدل عملياً القانون اليهودي الموسوي مع جميع وصاياه بمبدأ الإيثار[حب الغير] لو أن المسيح أراد أن يمنح التبشير النبوي ليهوا في مملكته يوماً ما لكيانات البر[العدالة]على أنها هبة[عطية] ويستهدف مملكة الله الواقعية الأخروية وافتراض أسبقية مثالية لمملكة الله ، فإن بولص كان جاداً غاية الجد مع هذا التبشير . إنه يدعي ، أن الخطيئة سادت في أحوال البشر قبل المسيح وبعد المسيح سادت الرحمة[العناية] ؛ حسب دعواه : « حتى كما ملكت الخطية في الموت هكذا تملك النعمة بالبر للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربنا »[١٢٠]. قبل هذا كانت الناس عبيد الخطيئة وأحراراً من البر[بلا بر] ، بكلماته : « لأنكم لما كنتم عبيد الخطية كنتم أحراراً من البر »[١٢١] . أما المسيحيون فقد صاروا أحراراً من الخطيئة وعبيداً لله ، « وأما الآن فقد أعتقتم من الخطية وصرتم عبيداً لله فلكم ثمركم للقداسة والنهاية حياة أبدية »[١٢٢] . الشيء الوحيد الذي يخضع له المسيحي من الآن هو قانون الروح ، الذي حررهم من قانون الخطيئة ، « لأن ناموس روح الحياة في المسيح يسوع قد أعتقني من ناموس الخطية

(١٢٠) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ٢١.

(١٢١) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٦، ٢٠.

(١٢٢) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٥، ٢٢.

والموت »[١٢٣] . لذا إنهم الآن يتغيرون وفق قانون الروح وليس وفق اللحم وبالنتيجة لاشيء ملعون فيهم ، ذلك لأنه « لا شيء من الدينونة الآن على الذين هم في المسيح يسوع السالكين ليس حسب الجسد بل حسب الروح »[١٢٤] . بهذه الطريقة يصير المسيحي «مقدساً» لأن روح الله سحرته ، أي لأنها تعيش فيه ، ليس هذا فحسب بل إن الزوجة غير المسيحية تصير «مقدسة» عند احتكاكها «بالمقدسين» . على ما يبدو أن بولص يخصص للروح في الله نفس دور الروح البشرية أو العقل في الإنسان ، الذي يفهم في الفلسفة اليونانية أيضاً لا شخصياً . بكلمات بولص : « لأن مَن من الناس يعرف أمور الإنسان إلا روح الإنسان الذي فيه . هكذا أيضاً أمور الله لا يعرفها أحد إلا روح الله »[١٢٥] . لكن هذه الروح اللاشخصية في الله تحصل في شخص المسيح ، المسيح ليس من لحم ودم ، أي ليس المسيح التاريخي على شخصية خاصة . وبهذا يتخلص بولص من الصعوبات التي يجب أن تنشأ من خلال تطابق الروح مع شخصية تاريخية معينة . لكنه لن يتخلص من الصعوبات والتناقضات التي ترتبط بشخصانية الروح عموماً . إن هذه الروح أو روح الحكمة هي مبدأ لاشخصي ، محاولة أن توحد المحايثة في الإلهي في العالم وفي الإنسان في شخصية الله هذا من ناحية ، وأن يروّح[يصير روحانيا]. نفس حياة الله من ماديته البدائية . في هذا المعنى نفهم أن الروح التي يتكلم عنها بولص ليست هي الروح البشرية وإنما يضعها في تضاد مع العقل البشري والذهن البشري . وكما يقول بولص : « ولكن الإنسان الطبيعي لا يقبل ما لروح الله أنه عنده جهالة . ولا يقدر أن يعرفه لأنه إنما يُحكم فيه روحياً » ، « أنه إن كنت أصلي بلسان فروحي تصلي وأما ذهني فهو بلا ثمر . فما هو إذاً . أصلي بالروح وأصلي بالذهن أيضاً . أرتل بالروح وأرتل بالذهن أيضاً »[١٢٦] ، لكن الإيمان هو ثمرة الروح التي توزع على البشر بمقادير مختلفة ، ويمنحها بشكل خاص إلى أولئك الذين

---

(١٢٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ٢.

(١٢٤) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ١.

(١٢٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٢، ١١.

(١٢٦) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٤، ١٤ـ١٥.

يتصفون بالرحمة ؛ « فاني أقول بالنعمة المعطاة لي ولكل من هو بينكم أن لا يرتئي فوق ما ينبغي أن يرتئي بل يرتئي إلى التعقل كما قسم الله لكل واحد مقداراً من الإيمان»(١٢٧) ، الروح وفق تصور بولص قد قضت على الإنسان القديم وخلقت إنساناً جديداً . ما هو الشيء الجديد الذي يحدث في هذه الحالة؟ إن ما يحدث هو تجديد «الوجدان الطبيعي« لكي يصير مسيحياً ، وبينما ان الإيثار [حب الغير] الطبيعي هو غريزة نفسية يمكن أن تؤدي إلى الموت ، إلا أن الإيثار [حب الغير] المسيحي هو تعبير عام عن التحول الأخلاقي المقدس ، الذي يقود إلى الحياة . بولص يوضح هذا الرأي على أن « كل الذين ينقادون بروح الله فأولئك هم أبناء الله »(١٢٨) ، في هذه الحالة ليس الإنسان من يفكر بل الروح تفكر فيه ومنه* . الروح تقف في محاذاة الإنسان ، والروح الإلهية كذات ثانية للإنسان . بولص يعامل الإنسان الروحي كما لو أن الروح البشرية منه وليس من الروح الإلهية ، التي تمتلك من قبله ؛ وهكذا يضع نفسه في تضاد مع مبادئه . بهذا يتسلل تصور وهو أن الروح هي شخص المسيح ، وتصور آخر ألا وهو الروح مادة رقيقة نفحية . كما نرى أن بولص يتذبذب بين روح شخصية لا تنصهر[لا تذوب] في الروح البشرية ، وإنما تراقبها ، وروح لا شخصية إلا أنها في الوقت لم تعد روحاً ، وإنما مادة خفيفة شفافة ؛ مثل هذه المادة لا يمكن أن تنتج تأثيرات روحية . كل من هذين الطرفين غير مناسبين من أجل حل مشكلة المحايثة وبهذا أخفقت ديانة بولص عند هذه النقطة تماماً حيث أنها في الأغلب باطنية وتبحث في الوصول إلى علاقة دينية مثالية . بولص يفهم الرحمة [النعمة] كتعبير من أجل النشاط الغيبي الذي هو الجهة الأخرى للخمول البشري ، التي تتجلى كنقيض لكل منقب[فضل] بالعكس حالما يعين الفعل[النشاط] من خلال القوى الروحية أو الشيطانية ، والتي ليست مكونات تكاملية أو تصميمية للروح البشرية الفردية ، يكون الإنسان في هذه الحالة ذا

(١٢٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٢، ٣.

(١٢٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٨، ١٤.

* هذه هي طريقة التفكير النظرية الخالصة ـ الحدسية ذات الطبيعة الصوفية التي ترى أن الفكر ذو طبيعة إلهية.

صلة مع حتمية الإنسان التي تكون بالنسبة له قدراً . كل حتمية خارجية لابد أن تتحول إلى جبرية وتلغى بذلك مسؤولية الإنسان حيال أفعاله وأعماله وبالتالي أفضاله وذنوبه الأخلاقية . بعد أن يكون الإنسان قد نفض عن نفسه جميع ما يخصه لا يمكن أن ينظر إليه وأن يعقل خاصته إلا كغيب يمتد مع فاعليته إليه . الإنسان بإمكانه الآن أن يلقي بإرادته وعمله خارجاً « لأن الله هو العامل فيكم أن تريدوا وأن تعملوا من أجل المسرة»(١٢٩) ، بعد هذا كل ما يفعله الإنسان وما يعقله لايعتبره خاصته ، وإنما خاصة الله ، ليس خاصاً بالإنسان ذاته وإنما كنشاط غيبي . هذه الفاعلية هي استقبال لمحتوى معطى من الخارج ، استقبال خامل تماماً وإعادة الانعكاس من دون فاعلية ذاتية تماماً لهذا الانعكاس . «الانعكاس الفردي لكل المحتوى المقصي[الملقى خارجاً] في الفرد المفرّغ ، هذا الانعكاس للغيبي في عقل التأمل الخامل هو الإيمان» . لكن الإيمان أكثر من ذلك ، إنه التسليم والثقة ، طالما أنه ليس نشاط الفرد وإنما نشاط الروح القدس فيه . بقدر ما يكون الإيمان انعكاساً لذلك المحتوى في العقل العديم الإحساس والمصلحة والإرادة ، وبقدر ما يكون استيعاباً عقلياً فقط ، بقدر ما يكون قضية الفرد . الروح هي الجماعة عامة ؛ إن ما تحدثه الروح في الفرد يتوقف بعدها الفرد عن أن يكون فرداً ، وعندما تظهر الروح في روح وفي جسد الجماعة يكون الإيمان ، والإيمان هو الوحيد ذو الخيوط الرقيقة إلا أنها لاتنقطع والتي تتعلق بها شخصية الفرد . من هذا المنطلق نفهم ، ان محتوى الإيمان لدى بولص هو «حقيقة الوجود الغيبي وفاعلية المقصي[الملقى خارجاً] من الفرد أو حقيقة وفاعلية الروح القدس أو روح المسيح كروح لجسد الجماعة» . الفرد الذي أفرغ يجب أن يملأ بمحتوى جديد وهذا المحتوى الجديد هو الإيمان ؛ الإيمان هنا يراد به الإيمان بديانة الغيب ؛ إن الإيمان هو ما يمكن أن يعتمد عليه الشخص بعد إقصاء النشاط البشري وأعماله لكي يقرر ما إذا كان الشخص قد أثرت فيه الروح أم لا . هذه العلاقة نتيجتها الطبيعية أن الناس فيما بينهم يعتبرون الإيمان شرطاً لتدينهم وتبليغهم الروحي ، بينما

---

(١٢٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصحاح ٢، ١٣.

الإيمان حسب مبادئ بولص نتيجة لهذه المبادئ، نتيجة الحب، الأمل . . . إلخ ظاهرة لنتيجة منسقة . إلا أن الإيمان عندما يفهم من وجهة النظر الدينية «كتأثير للروح وعليه كتأثير منسق ومقدم زمانياً فقط إلى جوار تأثيرات الروح الأخرى هو بالتحديد الاختراق الأولي للواقعة المتحققة في الأعماق المظلمة للوجدان الديني إلى نور الوعي» . الإيمان هو صيرورة واعية للدين الغيبي ، وهو الرباط الوحيد للفرد المتدين مع محتواه الغيبي العام . هنا يظهر عدم وضوح وعدم ثقة بالنتيجة المنطقية للمبادئ الخاصة لكي ترفع المبادرة ، المعيار والشرط الظاهري إلى سبب أو إلى علة فعالة لتبليغ الروح الذي يصير به الإيمان سبباً مباشراً أو علة لجميع التأثيرات المحدثة بالطبع من خلال الروح مثل البر ، القداسة ، السعادة . . .وهلم جرا ؛ بولص يقر بهذا الفهم حرفياً بالطبع ، إنه يجعل من الإيمان من دون وساطة وتبليغ الروح أساساً للتبرير (العدالة) .

بهذا ما زلنا لم نستنفذ مفهوم الإيمان لدى بولص . إنه يرى أن هبة البر أو الوضع تحت قانون الروح الذي يجعل من الذنب غير ممكن ، هو هبة الروح التي تبرز للمرة الأولى مع تبليغ الروح عند التعميد . قبل التعميد كان الإنسان يعيش حياة مليئة بالذنوب والخطايا . ما الذي يعنية التعميد إذا لم يتحرر الإنسان من ذنوبه السابقة؟ المسيح المصلوب بدعوته وصلبه عفا عن المذنبين ومسح ذنوبهم وقد أجاز المسيح مواصلة هذا العمل لتلامذته . أما بولص فإنه لم يعرف شيئاً عن نظرية وتعاليم المسيح وقد أعد نظريته من أجل هذه الغاية في الارتباط بتبرير آدم وفي الفهم المذكور لموت الإنقاذ للمسيح لدى المسيحيين من أصل يهودي وجماعة الحواريين . نظريته تنص على أن الله يحب أن يترحم على الإنسان وأن لا يحسب عليه ذنوبه ويعفو عنه . من هذا يستدل أن نظرية التبرير لبولص تَعرض تحت وجهة النظر هذه مصالحة بين الوعي الديني للأنبياء (الذين كما يدعي أن اللهَ أصدر النعمة بحقهم من باب الرحمة والطيبة) وبين النظام اليهودي القديم بعد أن ربط بموازنة صارمة . لكن شرط هذه المصالحة هو

الإيمان بالمسيح ووقتها يصدر الله النعمة . أنبياء اليهود طلبت الإيمان بيهوا فقط ، أما بولص فإنه يطلب الإيمان بيسوع المسيح . ويعلق قائلاً : « فآمن إبراهيم بالله فحسب له براً » ، « وأما الذي لا يعمل ولكن يؤمن بالذي يبرر الفاجر فإيمانه يحسب له براً»(١٣٠) . إذا كانت الديانة المسيحية ترى أن الإيمان مقتصر على الإيمان بالمسيح فإنها بذلك تناقض آراء بولص بصدد الإيمان حيث أنه يرى أن إبراهيم مؤمن على الرغم من أنه لم يخضع للقانون ولم يعرف شيئاً عن المسيح إلا أنه آمن بالله لاغير ، وهذا تبرير كاف . هذا الرأي يجب أن يكون ساري المفعول وصالحاً حتى يومنا هذا وليس كما تدعي الكنيسة التي تتناقض في معتقدها الإيمان بالمسيح فقط مع المبادئ الأساسية لنظرية التبرير لبولص من خلال الإيمان . الله الأب بالنسبة لبولص هو يهوا [إله طبيعة فنيقي - إله البرق والرعد والنار في الأصل] لا يمكن أن يغدق بنعمته على العباد مجاناً من دون أن يضر في عدالته[بره] ومصداقيته ، وهذه هي الصعوبة التي وقع فيها إله بولص . الله خلق الإنسان ناقصاً ولهذا من غير الممكن أن يكون باراً دائماً ولهذا بعث الوحي لكي يعلّم الناس طرق الصلاح ؛ وبما أن الإنسان سمته العامه هي النقص لذا يجب أن يعاقب على النقص الذي أوجده الخالق فيه . لهذا يحتاج إلى ممثل لكي تقضى[تنفذ] العقوبة . لهذا يجب أن يكون الممثل على استعداد لأن يدفع بنفسه العقوبة عن جميع المؤمنين ؛ إنه يجب أن يكون نقياً ومعصوماً من الذنب ؛ إن شخصاً بلا ذنوب هو الذي يكفر عن ذنوب الآخرين ولا يخضع للموت ، إلا أنه يجب أن يكون في الوقت ذاته من لحم ودم ، « عن ابنه الذي صار من نسل داود من جهة الجسد »(١٣١) . ممثل المؤمنين جميعاً الذي يكفر عنهم الذنوب يجب أن يظهر في هيأة اللحم الحامل للإثم ، « لأنه ما كان الناموس عاجزاً عنه في ما كان ضعيفاً بالجسد فالله إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطية ولأجل الخطية دان خطية الجسد»(١٣٢) ،

(١٣٠) بولص: الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٤، ٣ و ٥

(١٣١) المصدر نفسه: الإصحاح ١، ٣.

(١٣٢) المصدر نفسه: الإصحاح ٨، ٣.

لكنه بلا خطيئة . أنه رغم هيأته البشرية يجب أن يمتلك خصالاً خاصة تحفظه من الموت ، حيث أنه بعد موت وهمي على الطريقة البشرية يجب أن يقوم من الأموات ؛ «فإن المسيح أيضاً تألم مرة واحدة من أجل الخطايا البار من أجل الأثمة لكي يقربنا إلى الله مماتاً في الجسد ولكن محياً في الروح »(١٣٣) . إن الذي يمكن أن يمثل المؤمنين عليه أن يحقق كل ذلك ويجب أن لا يكون شخصاً عادياً وإنما : « وتعين ابن الله بقوة من جهة روح القداسة بالقيامة من الأموات »(١٣٤) . إنه يجب أن يكون قد ولد ولادة طبيعية ، الذي عمد والذي قام من الأموات والذي شخص على أنه ابن الله . الملاحظ في كل هذه الأقوال أن بولص صممها من بنات أفكاره «قبلياً» من دون العودة إلى مصدر أو مرجع تاريخي بسبب الحاجة لنظرية التبرير . لقد قال بكل ذلك من دون معرفة صميمية بشخص المسيح . هذا الممثل يجعل من الله خاطئاً لكي يكون بالإمكان إلغاء الذنوب السابقة للمؤمنين ذلك « لأنه جعل الذي لم يعرف خطية خطية لأجلنا لنصير نحن بر الله فيه »(١٣٥) . لكن هذا التمثيل[المندوبية] لاتصدق على الجميع وإنما على أولئك الذين يؤمنون بيسوع المسيح . لقد استعار «بولص نظرية البر المنتدبة من خلال الخدمة [الأجر] الزائدة والمعانات المنتدبة من اللاهوت العبري القديم» . الآباء يعطون جزءاً من الأجور الزائدة إلى أقاربهم . بولص لم يغير شيئاً في هذه النظرية حيث أنه رأى أن المسيح في أجره الزائد ومعاناته التي لا يستحقها دليل على أن هذا الأجر كبير للغاية بحيث أنه يكفي للتكفير عن جميع ذنوب من يؤمن به .«الكنيسة الكاثوليكية اتبعت هذه النظرية اليهودية القديمة المعروضة من قبل بولص منطقياً مدعية على أنها الوصي [الوكيل] على خزائن الأجر الزائد للقدسي» . القضية التي تبقى غير مفهومة إلى الأبد هو ، كيف يجب أن يكفّر قانونياً من خلال هذا السلوك غير المعقول عن خطايا غريبة حقاً بحيث يعاقب بريء عن ذنوب آخرين ،

---

(١٣٣) بطرس؛ الرسالة الأولى، الإصحاح ٣، ١٨.

(١٣٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١، ٤.

(١٣٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ٥، ٢١.

ويبقى صاحب الذنب بلا عقاب؟ كيف يمكن لمثل هذا الشخص أن يكفّر عن ذنوب أناس كثيرة ليس من الماضي فقط بل وفي المستقبل؟ كيف يمكن أن يعتبر موت شخص كأجر للخطيئة والذي نعتبره لدى الحيوانات نظام طبيعة عقلي؟ كيف يمكن اعتبار القيام من الأموات إبطالاً للموت عندما لم ينج أحد من الموت منذ ذلك التاريخ؟ كيف يمكن أن يرضى تصور عن إله لم يعد بمقدوره أن يمارس النعمة[الرحمة] وإنما يرتبط بصور قانون همجية[بربريه .] بولص شأنه شأن كل البشر ابن شعبه ونتاج زمانه لذا لن نتعجب إذا عرفنا أنه يشاطر التأملات القانونية البربرية لزمانه ولا يستنكرها . إنه يحاول أن يخفي الصعوبات المنطقية في نظريته ولهذا لم يحاول أن يزيل هذا الجزء أو ذاك عن طريق التعديل أو حتى التخفيف منها . إن التفسير النفسي لهذه الظاهرة ينحصر في أن بولص آمن تماماً بأن سبب الخطيئة المتزايد هو القانون وعرف المطلب المتعذر في تحقيق قانونية الإرادة ، ولهذا بحث عن العلاج لهذا الانفصام في إلغاء القانون ووجد تعويضاً لمطلب القانونية السائد للآن في فكرة سكن الروح القدس في الروح البشرية . لو أراد بولص أن يعين المفهوم الإيجابي للعرف فإنه من الصعب عليه أن يجعل من مفهوم البر[العدالة]اليهودي كمحتوى للعرف[الأخلاق] ، لأنه سيقع في تناقض أن يجعل من مفهوم البر اليهودي شكلياً مبدأً لممارسة الروح ، وسيكون هذا المبدأ الجديد شكلياً فراغاً صورياً بشكل خالص من دون أي تعين أخلاقي احتوائي . بر الفعل أو الإرادة يعني ملاءمته للقانون ، أو «نقص في مخالفة القانون» ويضيع هذا المحتوى في حالة إلغاء القانون تماماً من دون بديل آخر . المحتوى القديم ذو معنى للوعي اليهودي ، أي للمسيحيين من أصل يهودي الذين عاشوا تحت سلطة القانون ، الذين يجدون في نظرية التبرير لبولص معنى ، ولكن ليس للمسيحيين من أصل وثني الذين لم يعرفوا القانون ولم يخضعوا لسلطانه ؛ إنها بالنسبة لهم عديمة المعنى . لكنه مع ذلك قدم نظرية التبرير للمسيحيين من أصل يهودي وهي بقية من تجربته الشخصية السابقة اليهودية . إن هذه النظرية كانت بالنسبة

له «كقشرة البيضة» بقيت عالقة به بعد أن زحف من اليهودية ؛ إن نظرية التبرير كانت بالنسبة للمسيحيين من أصل وثني بضاعة مهربة ، من خلالها هربت مجدداً من اليهودية الملغاة اسمياً إلى مسيحية الوثنيين فعلياً ومبدئياً . إن نظرية التبرير لبولص بالنسبة للمسيحيين من أصل وثني تحتوي على تناقض ، ذلك لأنها اشتقت من مفهوم القانون وأقحمت في المسيحية وهي غير صالحة للاستعمال إلا في إطار القانون ؛ القانون الذي ألغاه بولص . عندما يلغى سريان مفعول القانون بالنسبة للإنسان ، عندها لا يمكن أن يوجد بعدها من أجل الله وتربط بأفعاله ، وليست هناك حاجة بعد الآن إلى احتفال خاص لكي تكتفي العدالة بمقياس القانون الملغى . وهكذا يظهر موقف بولص بكامله على انه ينشئ مرحلة انتقالية من الأخلاق المزورة المستقلة إلى عرف مستقل حقيقي . إن موقفه هذا يبين أن بولص ذو نزعة نحو «الاستقلال الذاتي» ، أو «حرية الوجدان» [الضمير] إن التناقض والانفصال في نظرية بولص يعود إلى التعبير الذي يرجع فيه دائماً إلى وجهة النظر القانونية ، أي إلى القانون الذي يعتقد أنه ألغاه وتخلى عنه . التعبير يجر معه من خلال ارتباط التصور اللامتعمد جزءاً من المحتوى القديم . هذه في ذاتها ازدواجية متناقضة لنظرية بولص تسمح بالإعداد المزدوج لهذه النظرية والذي يتوقف على ما إذا كان القديم أم الجديد قد احتل الصدارة . «البر [العدالة] يشدد عليها البعض على أنها هدف قديم يتحقق عن طريق وسائل مساعدة لسكن الروح ، أو الاستقلال الذاتي للمنفذ من قبل الروح القانونية كمبدأ صوري ملغى جديد مستقل يحتاج إلى التنفيذ عن طريق محتوى واسع آخر . الطريق الأول تعمل به الكنيسة الكاثوليكية والطريق الثاني الكنيسة البروتستانتية» . الأول يرد بالضرورة إلى وجهة نظر القانون اليهودي ، أما الثاني فإنه يبحث عن إسناد وتكملة لدى يوحنا . ازدواجية نظرية بولص لا تنحصر في ميدان الأخلاق الدينية أو نظرية التبرير[البر] ، وإنما أيضاً في مفهوم الإله الذي يجب أن تحرر نعمة الإنقاذ من جميع حواجز الحكم الأخلاقي المستقلة وقبل كل شيء من الصورية اليهودية .

بولص له رأي خاص بخصوص موت المسيح وكذلك نظرية موت المصالحة . لقد عرض هذه النظرية في الرسالة إلى العبرانيين التي طور فيها أفكاره بصدد المسيح الذي اعتبره القس الأسمى للاتحاد الجديد معلقاً : « وأما المسيح وهو قد جاء رئيس الكهنة للخيرات العتيدة . . .ولأجل هذا هو وسيط عهد جديد لكي يكون المدعوون إذ صار موت لفداء التعديات التي في العهد الأول ينالون وعد الميراث الأبدي»[١٣٦] . أما المهمة الأساسية للكهنة هي الضحية ، التي يجب أن يسفح دمها لأنه بالدم فقط يتطهر الشيء ؛ «كل شيء تقريباً يتطهر حسب الناموس بالدم وبدون سفك دم لا تحصل مغفرة»[١٣٧] . يجب أن تكون التضحية نقية طاهرة ، من هنا المسيح بلا خطيئة . الله لايقبل دم البهائم . إن هذا قليل على الله . الإرادة الإلهية تطلب شيئاً أكثر من ذلك ، إنه يجب أن يكون دم المسيح «الذي بروح أزلي قدم نفسه لله بلا عيب يطهر ضمائركم من أعمال ميتة لتخدموا الله الحي»[١٣٨] . هذه الضحية خارقة للعادة لأنها يجب أن تظهر عند نهاية العالم ، وأن يراعى عهد هذا الاتحاد الجديد أمام الله على أن لا يرتكب إثم بعد الآن ، وإلا فإن على المسيح أن يضحي بنفسه مراراً ، معنى ذلك أن المطلوب هو أن المسيح لا يقدم « نفسه مراراً كثيرة كما يدخل رئيس الكهنة إلى الأقداس كل سنة بدم آخر »[١٣٩] . لو نتطلع إلى الوراء قليلاً سنعرف أن تقديم الأضاحي للآلهة عادة قديمة مارستها الكثير من الشعوب والأقوام بما فيهم اليهود . لهذا نرى أنها تستمر وتتواصل في المسيحية من خلال موت المسيح . إن نظرية تضحية المسيح بنفسه وموته توحد في ذاتها «أسلوب عواطف بربرية للأضاحي البشرية الوثنية[التضحية بالبشر] مع إغراء [مكر] غير عادي» . إنهم يتهمون إلههم بغضب التكفير عن الذنب بشدة وذوق كثير الرغبات بحيث أن الأضاحي البشرية العادية لم تعد تكفيه ، ويطلب بدلاً من ذلك أنصاف آلهة أو تابعين للإله ، ابنه

---

(١٣٦) بولص؛ الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٩، ١١ و ١٥.

(١٣٧)المصدر نفسه؛ الإصحاح ٩، ٢٢.

(١٣٨) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٩، ١٤.

(١٣٩) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٩، ٢٥.

الوحيـد» ؛ العلامـة المـؤكـدة هو أن المـؤلف ليس فلسطينيـاً ولـم يكن على صلة بأورشليم[القدس]وإنما إسكندري يتكلم اللغة الهيلينية وقرأ العهد القديم واقتبس منه باليونانية فقط . إن شخصاً ترعرع في التأمل الوثني فقط بإمكانه أن يصل إلى مثل نظرية الضحية هذه التي يجب أن تساهم في الغالب في أن تنقل خيال المسيحيين إلى إثارة دينية قريبة من المتعة الوحشية وإلى بهجة عواطف طيبة متأخرة في لاهوت الدم والجراح وتمهيد طرق العذاب للإله الممزق الجسد» . مثل هذه النظرية لا ترضي الديانة الموسوية ، إلا أننا نرى بالمثل هذه النظرية في دوائر المسيحيين من أصل يهودي غير المتعلمين قبل بولص ومستقلة عنه على أساس بعض المواقف المختلقة ، غير المسلم بها وذكريات الأضاحي البشرية الوثنية للأزمان السحيقة قد بلغ (وصل) إلى فهم موت المسيح على أنه تسليم ذاتي مشابه للضحية من أجل الشعب . لو يجمع فهم شَبه الضحية لدى المسيحيين من أصل يهودي مع نظرية التبرير لبولص يفهم بالتالي كيف أن في رأس المتعود على الضحية الوثنية الوحشية استطاعت أن تُنشأ نظرية الضحية المغرية للرسالة العبرية التي تبدو للذوق الأخلاقي النقي مقرفة كما بالنسبة للوعي الإلهي النقي الطاهر . هذا هو عملياً الفهم الثالث لموت المسيح حيث فهم الموت الأول على أنه انتهاء الرسالة التبشيرية للمسيح عن طريق تنفيذ تباشير العهد القديم ، والفهم الثاني على أنه المنتدب للتكفير عن الذنوب ، والفهم الثالث كضحية لله للتخفيف من الغضب الإلهي . يوحنا لم يقبل بالفكرتين الأخيرتين وهذا يبرهن على انعدام الذوق لدى حاملي التطور المسيحي ؛ مازال للآن يعمل بفهم بولص الذي عُرض في الرسالة العبرية .

بولص يرى المسيح الممثل والمندوب للتكفير عن الذنوب السالفة التي ارتكبها أنصاره قبل موالاته والتي تضمن لهم التحررمن الذنوب والمغفرة في المستقبل ، وبهذا يصير المسيح بالنسبة له سبباً للتبرير[البر]. والإيمان على أنه المنقذ . الإيمان يصبح بذلك محض مبادرة لتبليغ الروح ، إيمان فقط بمفارقة[دنيوية]مضمون النفس البشرية

بالنسبة إلى روح الله وبذلك يتفكر أن التبرير فعل قداسة شرطي محتواه موت الإنقاذ للمسيح . بهذا يصير الإيمان هو الإيمان بالمسيح فقط الذي يتضمن طبعاً الإيمان بالله الأب . من هذا نفهم لم أن بولص يسمي إنجيله إنجيل المسيح ، مدعياً : « لأني لست استحي بإنجيل المسيح لأنه قوة الله للخلاص لكل من يؤمن لليهودي أولاً ثم لليوناني »[١٤٠] عن طريق الإيمان يكون التبرير[البر] وعن طريق التعميد تبليغ الروح الذي تحدد نتيجته مباشرة . الحياة الدنيوية والهناء يبقيان موضوعا أمل لا غير . بهذا صار كل مسيحي باراً نظيفاً ومقدساً في الروح ، بكلماته : « وهكذا كان أناس منكم . لكن اغتسلتم بل تقدّستم بل تبررتم باسم الرب يسوع وبروح إلهنا »[١٤١] . على هذا الأساس يسقط يوم الحساب ، والإيمان حسب اعتقاد بولص من أجل الإنسان لا غير . حيث يكون الإيمان يكون البر والقداسة . الرجاء (الأمل) قيمة دنيوية لاتنسب إلى البر ولا إلى القداسة وإنما تنتسب إلى سعادة الحياة الدنيوية ، تستنتج من الإيمان مباشرة بالحياة ونيلها بلا شك . بولص يرى في المحبة أقوى آصرة بين الإخوة . إن حمل المحبة من الحياة العادية وجعلها المبدأ الديني الأقوى من بين القيم الثلاثة ، وبكلماته : « أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة ولكن أعظمهنّ المحبة »[١٤٢] . إنه يفكر بالعلاقة الاجتماعية بين أفراد الجماعة المسيحية ويدعي أن الإيمان يكون فعالاً وذا قيمة من خلال المحبة . الإيمان لامعنى له ولا قيمة من دون المحبة (الحب) بغض النظر عن ما يمتلكه الإنسان من فضائل ومواهب ، ويقول : «وإن كانت لي نبوّة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وأن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال ولكن ليس لي محبة فلست شيئاً »[١٤٣] . لكن هذا الفهم يخلق مقدمة غير ممكنة للأهداف التعليمية حسب مبادئه . من هنا يجب أن يكون الإيمان في مذهب بولص عملياً أكبر من المحبة لأن المحبة نتيجة غير مباشرة للإيمان .

---

(١٤٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١، ١٦.

(١٤١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٦، ١١.

(١٤٢) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٣، ١٣.

(١٤٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٣، ٢.

كلمـة الإيمـان لهـا نفس الـجذر في اللغـة العـبـرية ، اليـونانيـة واللاتينيـة وتـعني «إخلاص» و«ثقة» . لكن ما يلاحظ لدى بولص أنه يخلط «مفهوم الطاعة للـمسيحيين من أصل يهودي مع مفهوم الإيمان لأن الإنجيل هنا يطلب الإيـمان في ذاته الذي شرطه الأساسي هو الطاعة ، لأن القبول المـوثوق هو في الوقت ذاته فعل طاعة (خضوع)» . لكن محتوى الإنجيل يتـضمن في الوقت ذاته البر من خلال المسيح كمنقذ . المسيح كمنقذ صار مـحتوى الإيمان ، وإيمـان المسيـحيين هو إيمان بيسوع المسيح كمنقذ ، وهذا يمتلك معنى مـختلفاً تمـاماً عن مـفهـوم «الثـقة الشـخصية» التي يطلبهـا المسيح للمعمد ويطلبها من اليهود .

كما ذكـرنا أن الإيمان بالنسبة لبولص شرط للبر ولتبليغ الروحي ، وهو إذن الإنقاذ من الموت ونيل الحياة . لا مجال للكلام عن الفـضيلة لدى غير الـمسيحيين ، أما لدى الـمسيحيين فإن الفضيلة لا تحتاج إلى تعيـن احتوائي ذلك لأن الروح هي التي تفعل في الإنسان ومن الإنسان . لـهذا فإن النشاط الفاضل للـمسيحي ليس نشاطاً بـشرياً وإنما هو فـاعلية الروح . الشيء الوحيـد في المسيـحي وهو مـا يربط «تـحوله في الروح» أو في النعمة مع فرديته الـبشرية كـرباط موحد هو الإيمـان ؛ المقصـود بالإيمان هنا ليس الثقة وإنما على أنه الصدق النظري لمحتوى الإنجيل ، على أنه الإستيعـاب العقلي خـالصاً (نقياً) . هذا الإيمان يمكن أن يعين على أنه فضيلة مسيحية بشرية . الإيمان هو الفضيلة واللاإيمان رذيلة . الإيمان مـمثل البر[العدالة]والأخلاق في الأنظمة اليهـودية والوثنية . العـرف ذو المـحتـوى (الاحـتـوائي) يوجـد كـنتيـجـة للإيمـان . الإيمان يحسب على أأه البـر[العـدالة]واللاإيمـان على أنـه اللابر[الإثم] ؛ الإيمـان يجـعـل الإنسـان سـعـيـداً ، واللاإيمان هـو رائحة الموت للـموت ، وكمـا يقـول بولص : « لهـؤلاء رائحة مـوت لموت ولأولئك رائحة حياة لحياة . . . »[١٤٤] . المؤمن هو المختـار العادل والمقدس وهو ابن الله ، وغيـر المـؤمن هو العـكس عـدو الله غيـر العـادل وغيـر المقـدس . ولهـذا يطلب

(١٤٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ٢، ١٦.

الإنجيل من المؤمنين أن يكونوا أعداءً لأعداء الله حتى وإن كانت لهم معهم صلة الرحِم . بولص يملي على أنصاره هذا الموقف معلقاً : « لا تكونوا تحت نير مع غير المؤمنين . لأنه أية خلطة للبر والإثم . وأية شركة للنور مع الظلمة . وأي اتفاق للمسيح مع بليعال . وأي نصيب للمؤمن مع غير المؤمن . . .لذلك اخرجوا من وسطهم واعتزلوا يقول الرب ولا تمسوا نجساً فأقبلكم »(١٤٥) .

بولص يعلم الناس ان الإنجيل وحده هو الحقيقي وهو المنقذ . إنه يحذر أنصاره من قبول تعاليم وآراء غير تلك التي علمها أياهم حتى وإن كان الداعي لها ملاك من السماء . ولهذا كان يبعد من الجماعة كل شخص لا يثبت حسن إيمانه طبقاً للتعاليم التي علمها لهم بولص ؛ لهذا فقد أخذت جماعته بالتناقص ، لكنه مع ذلك يحذر ويوصي : « ولكن إن بشرناكم نحن أو ملاك من السماء بغير ما بشّرناكم فليكن أناثيما . كما سبقنا فقلنا أقول الآن أيضاً إن كان أحد يبشركم بغير ما قبلتم فليكن أناثيما[ملعوناً ـ مني] »(١٤٦) بولص أعلن عملياً الحرب على الذين خالفوه في مذهبة ويتمنى لهم الموت والفناء ويقول فيهم إنهم «الكلاب» ؛ إنهم الضالون « من يُسلّم مثل هذا للشيطان لهلاك الجسد لكي تخلص الروح في يوم الرب يسوع »(١٤٧) . لقد صار هذا القول شعار محاكم التفتيش لقتل الملاحدة والساحرات . أما المقدسين فلا يصيبهم شيء ملعون : « إذ لا شيء من الدينونة الآن على الذين هم في المسيح يسوع السالكين ليس حسب الجسد بل حسب الروح » ، من يستطيع أن يتهمهم ويصدر حكماً بحقهم ، لا أحد بالطبع ؛ « من سيشتكي على مختاري الله . الله هو الذي يبرر . من هو الذي يدين . المسيح هو الذي مات بل بالحري قام أيضاً الذي هو أيضاً عن يمين الله الذي أيضاً يشفع فينا »(١٤٨) . المقدسين يقفون هكذا عالياً حتى أنهم يرثون عظمة المسيح ، يرثون العالم ، حتى أنهم يوجهون الملائكة . « ألستم تعلمون أن

(١٤٥) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٦، ١٤ـ١٧.

(١٤٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ١، ٨ـ٩.

(١٤٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٥، ٥.

(١٤٨) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، ١ و ٣٣ ـ ٣٤.

القديسين سيدينون العالم . فإن كان العالم يُدان بكم أفأنتم غير مستاهلين للمحاكم الصغرى . ألستم تعلمون أننا سندين ملائكة فبالأولى أمور هذه الحياة»[١٤٩] . بولص يمنع الاتصال والعلاقة بأي شخص غير مؤمن ، وتعبير غير مؤمن ليس عاماً فقط بل خاصاً ، أي أيضاً كل من لم يتبع مذهب بولص ، فأين هي إذن المحبة التي يدعو لها بولص حيال غير المؤمنين . إنه بهذا الاعتقاد يدعو إلى الحقد والكراهية والعداء . على ما يبدو أن بولص لا يعرف بوصية المسيح : « أحبوا أعداءكم » . إنه يمنع الانتقام ويقول « لا تنتقموا لأنفسكم أيها الأحباء بل اعطوا مكاناً للغضب » ؛ «لا تجازوا أحداً عن شر بشر » ، « باركوا على الذين يضطهدونكم . باركوا ولا تلعنوا»[١٥٠] . إن هذا الموقف ذو ميزة إيجابية بالنسبة للمسيحيين أن يمتلكوا الكثير من الخصوم الذين يسيئون معاملتهم ويطاردونهم لكي يتشبهوا بحياة أشبه بحياة المسيح . إنه يقول لهم : « لأنه كما تكثر آلام المسيح فينا كذلك بالمسيح تكثر تعزيتنا أيضاً . فإن كنا نتضايق فلأجل تعزيتكم وخلاصكم العامل في احتمال نفس الآلام التي نتألم بها نحن أيضاً . أو نتعزى فلأجل تعزيتكم وخلاصكم »[١٥١] ، لكن ماقاله بولص لا يتفق دائماً مع ممارساته ، مثلاً عندما قال لا تلعنوا من يطاردكم . بولص يعلن بهذا الخصوص : « فإن جاع عدوك فأطعمه . وإن عطش فاسقه . لأنك إن فعلت هذا تجمع جمر نار على رأسه »[١٥٢] . وعليه فإن أقوال بولص بالإيثار (حب الغير) يريد به المحبة بين أفراد الجماعة المسيحية فقط .« وأدين بعضكم بعضاً بالمحبة الأخوية . مقدمين بعضكم بعضاً بالكرامة »[١٥٣] . بولص يدعو إلى المحبة بين أفراد الجماعة المسيحية أما خارج هذه الجماعة فإنه يطلب من أنصاره عدم الاقتراب منهم والتعامل معهم . بولص يطلب بهذا الخصوص : « لأنه ماذا لي أن أدين

(١٤٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٦، ٢-٣.

(١٥٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٢، ١٩ و ١٧ و ١٤.

(١٥١) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ٢، الإصحاح ١، ٥-٦.

(١٥٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٢، ٢٠.

(١٥٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ١٢، ١٠.

الذين من خارج . ألستم أنتم تدينون الذين من داخل . أما الذين من خارج فالله يدينهم . فاعزلوا الخبيث من بينكم »[١٥٤] . إن من يقرأ رسائل بولص بالكاد يلمس فيها شيئاً من التسامح حيال الناس على دين آخر ، أو غير المؤمنين . إن هذا الموقف لدى بولص لا يمكن أن يرد إلى طبعه بل إنه نتيجة ضرورية لابد منها صادرة عن مبدأ الإيمان كما عن العجرفة (الكبرياء) الروحية . عندما يأخذ الإيمان بمعناه المجرد فإنه لن يكون متسامحاً طالما أنه يعتبر «شرط السعادة» ، وأسوأ من ذلك عندما يعتبر المقياس الوحيد للقيمة البشرية وعندما يطابق نفسه مع الفضيلة . كل ديانة تعاني الاضطهاد والتعسف وعدم التسامح من خصومها في نشأتها فإنها تصبح بعد أن تنتصر على خصومها أكثر تعسفاً واضطهاداً من أعدائها السابقين . من الصعب أن تتفق ديانة الإيمان مع التسامح .

كما ذكرنا أن الإيمان في الديانات الأخرى اليهودية والوثنية يقوم على أخلاق النفس (الوجدان) والعمل ، بينما الإيمان في مذهب بولص يقوم على حقيقة الإيمان . لم تعد في مذهب بولص أخلاقية النفس (الوجدان) والعمل السمات التي يحاسب عليها الرب يوم القيامة وإنما حقيقة الإيمان . إذا كان الإنسان في الأديان الأخرى يحاسب على المعايير الأخلاقية والعملية ، فإنه في مذهب بولص يحاسب على «أساس القرار العقلي والنظري» . نحن نسجل في كل مرة وفي مسائل مختلفة عدم اتفاق آراء بولص مع دعوة المسيح ولا حتى تلامذته . إذا كان المسيح يوعظ بالإنجيل اعتماداً على الطاعة العفوية للسامع فإن بولص بالعكس الاختيار والاعتماد شرط لتأثير الإنجيل ، الذي هو للمعتمدين على قوة الله .

إن المتتبع لتطورفكر بولص يدرك في الحال أنه جبري لأنه ينكر مسؤولية الفرد وانعدام حرية الإرادة . النفس والعمل في مذهب بولص غير متمايزين ، لأن كل شيء يتوقف على الإيمان . عندما يكون الإيمان اختيار نعمة أو تأثير الروح ، يكون عندئذ

---

(١٥٤) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ٥، ١٢-١٣.

حتمياً . البعض الذي يعمل في ميدان الإرادة العملي والفعل يعترفون بحق اللاحتمية ، إلا أن العمليات العقلية للصدق والكذب تخضع لمذهب الحتمية اللامشروط . تَدخّل المشاعر والمصالح في العملية العقلية يمكن أن يدمر ويحرّف هذه العملية . وبالنتيجة فإن ديانة الإيمان لبولص تلغي المسؤولية الشخصية وبالتالي السماح المنطقي للحساب أمام محكمة دنيوية . في خاتمة المطاف بسجل في مذهب بولص النقص ذاته فيما يخص الثواب والعقاب للناس بلا ذنب وللذين ارتكبوا الذنوب . خلاصة القول أن مذهب بولص جبري ويتجلى هذا الأمر واضحاً في التعيين الظاهري للإنسان من خلال تدخل القوى الشريرة الشيطانية من ناحية ، والرحمة (النعمة) الإلهية التي تظهر للإنسان وكأنها قدر ، لاقدرة له عليها من ناحية أخرى . بولص يخرج أحياناً عن تصوره الجبري إلى تعين باطني من خلال الطبع الخَلَقي (الفطري) . وعليه فإن القانونية النفسية الباطنية في مذهب بولص لا تفهم في معنى الإيثار الذاتي العرفي (الأخلاقي) والتعديل الذاتي الأخلاقي التدريجي للطبع وإنما في معنى موت (بلوغ نهاية العمر) الطبع اللامتغير . إن خلق الطبع القطعي ليس من أجل الفعل الخاص وإنما من أجل استقبال أو رفض النعمة هو اختيار النعمة . إن اختيار النعمة ليس اختراعاً وإنما هو حقيقة عميقة بقدر ما يكون قد جهز بالمحبة التي هي ذاتها اختيار النعمة . الشخص الذي جهز بالمحبة من خلال اختيار النعمة في طريق الحياة فإن مثل هذا الشخص لا يحتاج إلى استلام المحبة عن طريق وساطة الإيمان ، التعميد وروح القدس لأنه يمتلكها من قبل وفيها «قانون التنفيذ» ، أي أن البر[العدالة] ممكنة من دون الإيمان . إذا كان بولص يرى في المحبة أساس الاختيار والاختيار أساس لاستقبال الإيمان ، عندها لا تكون المحبة أكبر من الإيمان فحسب ، وإنما أعمق وهي الأصل ؛ وهكذا تصير المحبة اساس الإيمان وليس الإيمان أساس المحبة كما ادعى بولص في البداية . نحن نلاحظ الآن أن ديانة الإيمان المتحققة نسقياً من قبل بولص تلغي نفسها ، في أنها تتجاوز ذاتها من ديانة الإيمان إلى ديانة المحبة . من هذا يتضح لنا أن بولص في

رسائله وبخصوص نظرية البر[التبرير]الهادفة يتحايل للحظة بحيث تبرز في خلفية وبداية مذهبه آراء الديانة السابقة ليوحنا . لو أن نظرية المحبة سيطرت فعلاً على تفكيره لكان هذا كسباً له لأنه سيسد بذلك النقص الذي تعاني منه نظريته ألا وهو تعيين احتوائي مطابق للمبدأ الصوري للاستقلال الذاتي الديني - العرفي (الأخلاقي) من أجل عرف إيجابي . لو أن التعين الاحتوائي للمحبة ربط مع التعين الصوري للحرية من القانون الغريب وأن يقبل كليهما كأقطاب تمثل المحور الذي يستقر عليه نظامه الفكري الجديد لأمكنه بذلك أن يتحاشى التناقضات التي تملأ مذهبه . لتحقيق هذه المهمة كان عليه ليس تذليل مفهوم البر (العدالة) اليهودي صورياً فقط وإنما أيضاً مادياً ؛ هذا المفهوم هو مصدر للتناقضات في مذهب بولص ، ولو فعل كما أشرنا كان بإمكانه أن يوفر على نفسه هذه التناقضات في نظريته المذكورة وأن يوحد القيم الإيجابية في إنجيل يوحنا من دون أعمال عنف مع نظريته . من الممكن تجنب الكثير من المشاكل في المسيحية لو أن مؤسسها حل أكثر من نصف واجبه . على الإنسان أن يكون راضياً عندما يقدم حافزاً في نقطة ما من تطوره ، وهو ما فعله بولص فعلاً في «مبادئه للتغلب على ديانة القانون» . إن القيمة التاريخية المتبقية من بولص تكمن في إنجازه السلبي هذا ألا وهو إلغاء ديانة القانون ؛ بولص لم يقدم بديلاً للقضايا التي أنكرها في الديانة اليهودية ، ولهذا فإنه يصبح عرضة للنقد .

على الرغم من الشجاعة المذهلة التي تمتع بها بولص من أجل إنشاء مذهبه إلا أنه علينا أن نكشف عن البنيان اللامنطقي المتهافت لمذهب بولص . إنه يعرض في المقدمات الوضاعة المطلقة الميؤوس منها للإنسان الطبيعي ، وبالمثل دعواه غير الصادقة بصدد البر (العدالة) ، القداسة ولا ذنب المولود الجديد . الحتمية التي يقر بها بولص لا هي بالحياة ولا هي بالموت لأنه لم يمتلك الجرأة أن يسقط مسؤولية الإنسان بالنسبة لعالم الغيب ، ولا يمتلك القابلية أن يقيم مسؤولية الإنسان بالنسبة لعالم الشهادة على أساس حتمي . نظرية بولص لاتصمد أمام النقد تجريبيا بصدد الحياة

الآثمة للمقدسين الذين يجب أن لا يكونوا آثمين . اللحم والخطيئة حسب نظرية بولص توقفت عن الوجود مع تعميد المسيحيين ، ومع ذلك نراه يلوم الجماعة المسيحية على أن أفرادها ما زالوا من لحم ؛ كما يعبر بولص : « وأنا أيها الإخوة لم أستطع أن أكلمكم كروحيين بل كجسديين كأطفال في المسيح . سقيتكم لبناً لا طعاماً لأنكم لم تكونوا بعد تستطيعون بل الآن أيضاً لا تستطيعون لأنكم بعد جسديون . فإنه إذ فيكم حسد وخصام وانشقاق ألستم جسديين وتسلكون بحسب البشر »[١٥٥] ، ويحذرهم مغبة ترك الفرصة مفتوحة أمام مطاليب الجسد ؛ « فإنكم إنما دعيتم للحرية أيها الإخوة . غير أنه لا تصيروا الحرية فرصة للجسد بل بالمحبة اخدموا بعضكم بعضاً »[١٥٦] . إذا كان الأمر هكذا ، أين بقيت النظريات الجميلة بصدد هذه الوقائع البسيطة؟ رغم الاختيار والاعتماد ، الإيمان والتعميد ، الولادة الجديدة ، تبليغ الروح ، القداسة ، بنوة الله ، إنها في الحقيقة ليست من لحم والتخلص من الرغبات التي تجر إلى الموت ، إنها في واقع الحال لم تتحرر من قانون الخطيئة ؛ إنها تسقط من جديد في الفساد . « وأما الذي يرتاب فإن أكل يُدان لأن ذلك ليس من الإيمان . وكل ما ليس من الإيمان فهو خطية »[١٥٧] . أمثال هؤلاء يبعدون عن مملكة الرب . في الحياة العملية على النظرية أن تهبط من صومعتها وتقبل بالناس كما هم دائماً وفي كل مكان ، مع المسيحية أو من دون المسيحية . مثل هذا التأمل لا يتفق مع النسق النظري . من الصحيح أن تكون مستمدة من التجربة ، وغلط إن اعتقدت بأن الإنسان قبل التعميد كان آخر وقد اكتسب في التعميد «بذرة حية نامية للقوة العرفية (الأخلاقية)» . لكن الشخص في التعميد ليس بعد مسيحياً ، وإنما يرغب في أن يكون . على الإنسان أن يتفكر من جديد بتبريره (بره) وولادته الجديدة ؛ الإيمان يبرز من جديد في قيمته التبريرية ، والعاقبة هي بما أن التعميد الأول لم يفد شيئاً ، لذا من الواجب أن يعمّد من

---

(١٥٥) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٣، ١-٣.

(١٥٦) بولص؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥، ١٣.

(١٥٧) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٤، ٢٣.

جديد بعد كل إثم يرتكبه من أجل غسل الذنب ، وقتل اللحم قدر الإمكان ، لكي يولد من جديد ، وأن ينال الروح . في هذه الحالة على الله أن يتدخل في كل مرة من أجل انقاذ مرتكبي المعاصي ، وعليه أن يجعل المعصية بسيطة كما يقول بولص : « لم تصبكم تجربة إلا بشرية . ولكن الله أمين الذي لا يدعكم تجربون فوق ما تستطيعون بل سيجعل مع التجربة أيضاً المنقذ لتستطيعوا أن تحتملوا »(١٥٨) ، وأن يثبت قواهم وعزيمتهم في حالات الزلل « من أنت الذي تدين عبد غيرك . هو لمولاه يثبت أو يسقط . ولكنه سيثبت لأن الله قادر أن يثبته »(١٥٩) . الإنسان العادي يوجد في كيانه وحدة الإنسان الطبيعي والإنسان الروحي ؛ الروح التي تقطن فيه أو النعمة مكوّن تكاملي لكل إنسان واقعي والتي تتفتح فعاليتها حسب القوانين النفسية . هذه أفكار بعيدة عن بولص . لقد استخدم بولص مفهوم التطور في مواقف محددة للغاية : في التربية المرعية للبشرية أو بدقة أكبر تربية «الشعب اليهودي» من خلال القانون إلى درجة الوعي الآثم والحاجة إلى الخلاص (الإنقاذ) ، وقد قدمت الشروط من واقعة الإنقاذ التاريخية .

ديانة الإيمان لبولص تضعنا أمام صعوبات كثيرة مستعصية على الفهم والحل منها مثلاً : بأي حق يسدي بولص أو سواه لمقدس معمّد حر من القانون ويعمل كما لو أنه مدفوع من قبل الروح أن يغفر الذنوب؟ ألم يقل هو ذاته أن لا أحد له الحق في أن يلوم (يوبخ) مسيحياً أو أن يدينه مالم يرغب هو ذاته أن يلمس الله ؛ « لأن الله لم يدعُنا للنجاسة بل في القداسة . إذاً من يرذل لا يرذل إنساناً بل الله الذي أعطانا أيضاً روحه للقدس »(١٦٠) . ماذا يوجب التحرر السلبي للمسيحي من قانون العهد القديم عندما يجب أن يمهدوا الطريق لوصية إنسان لتسلط مراتبي أو تصويت للمقدسين حسب قانون الأكثرية المنعقدة بالصدفة عندما لا توصل إلى إيجابي الذاتوية للضمير الخاص

(١٥٨) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ١٠، ١٣.

(١٥٩) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٤، ٤.

(١٦٠) بولص؛ الرسالة إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح ٤، ٨.

الحر ، عندما لا يكون كذلك فمن الآن وصاعداً «فإذا كل واحد منا سيعطي عن نفسه حساباً لله»(١٦١) ، « أقول الضمير . ليس ضميرك أنت بل ضمير الآخر . لأنه لماذا يحكُم في حريتي ضمير آخر »(١٦٢) . لو أن المسيحي يعامل المسيحي لا أخلاقياً فإن هذا يدل على نقص بالمقياس الموضوعي ، لكنه في الإحساس يدرك أن الروح التي تعمل فيه تمنعه من هذا العمل . لكن عندما يدعي أن الروح القدس دفعه إلى ذلك عندها تقف في مثل هذه الحالة ذاتوية مقابل ذاتوية ، وبذلك لن يقرر بصدد القضية المختلف فيها إذا لم تتدخل سلطة مراتبية أو الأغلبية ؛ كلاهما أسوأ بما لا يقاس من القانون الملغى للاتحاد القديم . إننا نرى أن ديانة الإيمان لبولص هي ديانة الذاتوية المستقلة العديمة القانون ، التي تسمح بكل شيء ولا تعقل كل شيء على أنه مناسب (حسن) ، بتعبيره « كل الأشياء تحل لي لكن ليس كل الأشياء توافق . كل الأشياء تحل لي لكن لا يتسلط عليّ شيء »(١٦٣) . النتيجة المنطقية لمذهب بولص هي الإباحية . إن هذا يلاحظ في جميع رسائل بولص خاصة المتأخرة منها والمزيفة . حتى المحبة لدى بولص ذات معنى تجريد ذاتي تجريبي ولا نبض لمبدأ أخلاقي خاص في ذاته ولذاته من الروح القدس . بولص يقف حيال الإباحية لا حول له ولا قوة لأن مبدأه الخاص : «الروح التي تفعل فيه» لم تقدم له الوسائل لحل هذه المشكلة . بولص يظهر عجزاً في تذليل مبدئه السلبي إلى إيجابي ، ويضطر إلى مكافحة النتائج المنطقية للمبدأ في الحياة العمليةويجب عليه ان يرجع إلى النقطة الملغاة من قبله ألا وهي عمل البر . مع كل تجربة سيئة تتزايد رغبته إلى العودة ؛ في رسالته الأولى إلى أهل غلاطية لا يلاحظ الإنسان شيئاً من ذلك ؛ في الرسالة الأولى إلى أهل كورونثوس بدأ بعدّ الرذائل : « أم ألستم تعلمون أن الظالمين لا يرثون ملكوت الله . لا تضلّوا . لا زناةَ ولا عبدة أوثان ولا فاسقون ولا مأبونون ولا مضاجعو ذكورٍ . . .»(١٦٤) . أما في رسالته إلى

(١٦١) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٤، ١٢.

(١٦٢) بولص؛ الرسالة إلى أهل كورونثوس ١، الإصحاح ١٠، ٢٩.

(١٦٣) المصدر نفسه؛ الإصحاح ٦، ١٢.

(١٦٤) المصدر نفسه، الإصحاح ٦، ٩.

اهـل رومية فإن الانتكاسة أقـوى ما تكون : «لأن ليس الذين يسمعون الناموس هم أبرار عند الله بل الذين يعـملون بالنامـوس هم يُبـرّرون » « سـيـجـازى كل واحـد حـسب أعمـاله . . .»(١٦٥) . العـمل في مـذهب بولص لا يلعب دوراً مـهـماً وهو لا أبالي حيـاله بالقيـاس مع اليـهودية والمسيح حيث يكون عمل الإنسـان مقيـاساً للعقاب ، كـما وأن الأجر يحمل عـلى العمل وذلك من أجل التقليل من الأعمـال السيئة ومـحاولة القيـام بأعمال خيرة .

نحن نشـعر بأن رؤيتنـا لنظرية المسيح قـد ضاقت بسـبب حـواجـز القـومية اليـهـودية وديانة القـانون المـوسـوية . أما مـذهـب بولص فإنه يلزم أنصاره بالانغـمـاس في ملذات علو التسلق للمـدى البعيـد للتطور . آفاق نظرية المسيح ترجع إلى الخلف ، إلى الديانة اليهـودية المقيدة ، التي يجب أن تـكون نظرية المسيح تنفيذاً للديانة اليهودية ؛ أمـا آفاق مذهب بولص فإنه منطلق إلى الأمام ، إلى المالانهاية . ديانة المسيح لا تظهر أي موقف يجبـر على التطور المستـمر الحي ؛ إنهـا لا يمكن أن تتفتح إلى شكل (خلق) جـديد ، وإنمـا تبلى في قيـودها . بينما نرى أن مـذهـب بولص على النقيض من نظرية المسيـح ، من حـيث أنه يرتقي إلـى ذروة فكره النظري والأخـلاقي في أنه انقلب إلى نـظرية يوحنا . لو نغض النظر عن وهم نهاية العالم وانتظار المسيح المنقذ عندها يتحدد الجوهري في كل من نظرية بولص والمسيح في رباط «التشاؤم الدنيـوي مع التفاؤل الغيبي وعن هذا المزاج الأسـاسي . «بينما كـان المسيح يهـودياً متـزمتاً وأراد أن يعلـم النـاس مبادئهـا ، أما بولص فإن عمـله التاريخي العـالمي الكبيـر هو أنه قطع الصلة باليـهـودية ولديانتـه جبر معيـاري وإنشـاء ديانة عالمـية جـديدة قائمـة على الضمـير» . لقـد كانت الدوائر الثـقافية الهيلينية ناضجة لقبول ديانة توحـيدية وقد كانت ترغب للاتصال بالديانة اليهودية ، لقد فـعل هذا مـثلاً فيلون اليـهـودي ، لولا التـقـيـيـد القـومي والقـانوني الـذي أثر عـلى الناس بشكل منفّر ومقرف . بولص مكّن في هذه الحالة المعتنقين لليهودية وكل الذين كانت

(١٦٥) بولص؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٢، ١٣.

لهم رغبة أن يصبحوا مسيحيين من الدرجة الأولى بعد أن كانوا كيهود من الدرجة الثانية ، وقد عرض عليهم التوحيد اليهودي في هيأة عالمية ـ كونية وحراً من سلطة القانون . لقد اعتمد بولص في الاستقلالية الدينية ـ الأخلاقية على مبدأ إقامة الروح الإلهية في الإنسان وفتح بذلك مبدأ باطنياً لم يكن غريباً عن اليونانيين لديانة المستقبل المثالية ، طريق داخل تطور الدين المسيحي لم يسلك للآن إلا ظاهرياً . لقد صهر المكاسب[الإنجازات] الأكثر أهمية للمجالات الثقافية اليهودية والهيلينية في ميدان ديني بشدة لم يحدث مثلها لدى معتنقي اليهودية ولا لدى الفلاسفة الهيلينيين . واهتم من خلال تحريضه الشخصي (دعايته) إلى نشر نظريته . مقابل هذا الإنجاز الهائل الذي حققه بولص يبدو أنه ذو قيمة تابعة (ثانوية) وهو أن تفهم الروح على أنها شيء لاينتمي للفرد البشري بقدر ما أنها غيبية ، وأن ينسب لها كل النشاطات ويحرم الإنسان من أية فاعلية . الروح التي فهمها بولص طبيعياً لم يقدر أن يضعها في أية علاقة بشخص الله ولكنه طابقها مع شخص المسيح ، ولا وجود عنده لمفهوم تطور النفس الأخلاقية حسب القانونية النفسية . لقد بحث بولص عن مبدأ الديانة الجديدة بطريق الغلط في «الذاتوية المطلقة للإحساس والعمل ومعيارها الوحدوي في الموضوعية العقلية للعقيدة» . بولص ألغى طاعة العبودية حيال الجبر المعياري للسلطة المعطاة ظاهرياً وبذلك ألغى معها موضوعية الفكرة الأخلاقية لأنه لم يميز بين الاثنين . من أجل الحصول على تعويض للمعيار الديني المفقود أقدم على خطأ كبير في أنه لم يلغ الطاعة حيال الجبر العقلي السيئ بل تصعيده إلى حد لا يطاق بحيث أن ما كان موزعاً على الاثنين تركز الآن على الجبر العقلي وحده .

لقد لاحظنا قبل هذا أن تحولاً حصل في نظرية بولص باتجاة الآراء الدينية ليوحنا (ديانة المحبة) خاصة في الرسائل المتأخرة المزورة المنسوبة له وهما أفسس وكولوسي . إن الذي تسبب في ذلك هو توحيد الاتجاهين الدينيين وهما اتجاه المسيحيين من أصل يهودي واتجاه المسيحيين من أصل وثني وهو ما أدى بالتالي إلى

ظهـور ديانة جديدة . إذا كان بولص من قبل يجاهد من أجل مساواة المسيحيين من أصل وثني مع المسيحيين من أصل يهودي فالآن يحاول كاتبوا الرسائل أن يبلّغوا المسيحيين من أصل وثني أن لا يتعالوا على المسيحيين من أصل يهودي ، لأنهم على الأقل سمعوا تبشير المسيح في حين أن الوثنيين كانوا بلا إله وبلا رجاء منتشرين في العالم . إن الذي دفع بالمسيحيين من أصل يهودي أن يصبروا على المسيحيين من أصل وثني الذين يعيشون بلا قانون واعتبارهم أخوة لهم ليس الدين بل الوضع الاقتصادي ، والذي دفع بالمسيحيين من أصل وثني القبول بالمسيحيين من أصل يهودي ليس لأسباب دينية وإنما لأسباب سياسية ، تلك الأسباب التي أجبرت المسيحيين من أصل وثني أن يتمسكوا بالشراكة مع المسيحيين من أصل يهودي ويستشهدوا على الرغم من إنكارهم للقانون بالعهد القديم . لقد قاموا بذلك لأن الديانة اليهودية كان معترفاً بها من قبل الرومان . خلافاً لذلك لما استطاع المسيحيون أن يمارسوا طقوسهم الدينية لأن ديانتهم ستعتبر في هذه الحالة غير شرعية . لهذا كانت جماعة المسيحيين من أصل وثني تحاول أن تبعد عنها شبهة كونها ديانة ليست يهودية مدعية أن اختلافها عن الديانة اليهودية ليس كبيراً . إن هذه الحالة أثرت بشكل كبيرعلى التطور البعيد للمسيحية ذلك لأن «تلغيم الدوافع الدينية والسياسية للمسيحية البدائية قاد إلى مسار منحرف ؛ توجب عليهم للآن أن يجروا بأقدامهم ثقل العهد القديم وبالنتيجة عادوا مجدداً من استقلالية بولص إلى التبعية للعهد القديم ويثقلون على الطلاب حتى اليوم بالقصص البربرية للعهد القديم . في رسائل بولص يظهر التأثير الغنوصي سواء في المعنى السلبي أو الإيجابي . سلبياً كدفاع في الصراع ضد الانحلال الأخلاقي ؛ إيجابياً يتجلى في تعالي المسيح فوق مقاييس بولص .

أخيراً إن هذه المحاولة في دراسة فكر الديانة المسيحية ارتأيت ضرورتها لأننا نقرأ ونسمع أن هذه الديانة حُرفَت لكن لا أحد يعرف كيف حرفت ، وفيم تكمن العناصر الأساسية للتحريف . إن القارئ الآن يرى أن الأمر أعقد من أن يخلص إلى القول بأن

الديانة المسيحية وكتابها قد حرفا . الغاية من هذه الدراسة ليس التشهير بالديانة المسيحية ، كما وانه لا يهمني إن حرّفت أو لم تحرف ، ولكن من أجل ان أفتح الطريق لتأمل ديني حيال علاقة الإسلام بالديانتين اليهودية والمسيحية ، وما إذا كان مبرراً وصادقا الإقرار بالقصص التي وردت في التوراة على أنها وحي إلهي . إن هذا يمس جوهر الإسلام بنفس القدر الذي يمس جوهر الديانتين الأخرتين .

لقد اعتمدت في هذا البحث على مصادر غربية تماماً والآراء المذكورة ليست من اختلاقي وإنما دراسات أقطاب الثقافة الغربية التي جمعتها ونسقتها في هذا البحث لكي نخلص إلى النتيجة المتوخاة من هذه الدراسة .

الخاتمــة

هذا العمل هو حصيلة دراسة سنوات طويلة لم يكن الغرض منها معرفة أفكار المفكرين الغربيين كما يشاع في كتب تاريخ الفلسفة ، حيث تصور هذه الكتب الفلسفة وكأنها علم العلوم كما شاع عنها في الماضي .

لقد بدأ موقفي من الفلسفة يتغير بعد أن بدأت بدراسة منابع الفكر الغربي من مصادرها الأم وقد تبين لي وقتها أن الفلسفة أبعد ما تكون عن العلم . حتى أولئك المفكرين الكبار الذين أجهدوا أنفسهم في بناء أنساق علمية لكي يفسروا العالم مرة وإلى الأبد أدركوا أن هذا أمر غير ممكن . السبب الأساسي الذي مكّن الفلسفة أن تمتلك هذا التأثير يعود إلى جعلها عقيدة سياسية كما في الهيجيلية والماركسية بشكل خاص .

هيجل يدعي في فلسفة الحق أن الفلسفة هي عصر ألم بالفكر ، أي أن الفلسفة تبتدئ هناك حيث أن عصراً يوشك على الزوال . لقد كان الغرض الأساسي لفلسفة الحق هو تصوير الوحدة لألمانيا الممزقة آنذاك إلى دويلات وإمارات وممالك صغيرة . هيجل كان يعرف أن توحيد ألمانيا في زمانه مستحيل ، وإذا كان تحقيق هذا المشروع في الواقع غير ممكن فقد ارتأى تحقيقه في الفكر ، أي أنه أبصر ألمانيا موحدة في الفكر . لهذا وظف التاريخ البشري بكامله ، وتعامل معه أحياناً بطريقة تعسفية من أجل أن يثبت صحة النتائج التي توصل إليها في فلسفة الحق . لهذا السبب جعل روح التاريخ تتحرك وتتطور طبقاً لمطاليب فلسفة الحق . وماركس هو الآخر لم يفعل أكثر من ذلك حيث أنه وظف التاريخ لخدمة أغراضه الفكرية ، وهكذا خلقت الفوضى والاضطرابات في العالم .

الفكر الغربي بكاملة يعمل بروح المركزية الأوروبية ، أي أن أوربا مركز الكون ،

وحاملة الروح الكونية . من الممكن قبول هذه الفكرة إن كان الأمر يتعلق بهم وبوقائع حياتهم . نعم لا بديل للتاريخ الأوربي رغم كل ما يمكن أن يقال فيه من خير أو شر ، لأنه التاريخ الوحيد الذي تواصل من القديم إلى الوسيط وإلى الحاضر ، كما واحتفظت الشعوب الأوربية بانتماءاتها العرقية في خلافها عن شعوب الشرق التي لم تعرف الاستمرارية التاريخية ولا أنساباً واضحة بل أنها تتشكل في كل مرة من خليط لا يحصى ولا يعد من الأقوام ، ولهذا تموت الثقافات ، أو بالأحرى لم تنشأ ثقافة حقيقية . أما الشعوب التي عرفت الحضارة في الشرق فقد انقرضت ولم يبق من تراثها شيء ذو قيمة . إن مثل الأقوام التي لا تعرف لها تاريخاً ولا نسباً واضحاً سهلة الانقياد والتأثر بالشعوب الحضارية لأنها لا تمتلك بدائل تسد بها الفراغات الناشئة في حياتها من جراء حركة التطور التاريخية ، ولهذا فإنها تبقى ضائعة وعديمة الأهمية والفاعلية بالنسبة لحركة التاريخ . هذا هو ما يحدث اليوم في مجتمعاتنا التي تحاول بكامل قواها أن تلتحق بالركب العالمي إلا أنها لا تقدر على ذلك بسبب نقص الخبرات وتخلف المدارك العقلية عن الركب الحضاري للمجتمعات المعاصرة . لذا تراها تتسابق في التقرب من العالم الحضاري متبنية عقائده وأنماط حياته ولكن بشكل وهمي ومشوه لأن هناك هوة سحيقة ، عوالم تفصل بين هذه البلدان والعالم المتحضر . بالطبع هناك بعض الحركات والتجمعات الرافضة لهذا الوضع إلا أن رفضها وقبولها أمر ليس ذا قيمة لا بالنسبة لمواطني هذه البلدان ولا بالنسبة للعالم الحضاري . السبب في ذلك هو أن الجميع كل طبقاً لعقائدهم الفكرية وانتماءاتهم الاجتماعية يسعون إلى تحقيق ما حققه الغرب في الميدان العلمي والتقني ولهذا عليهم أن يفعلوا وأن يعملوا بنفس الطريقة الغربية ، إنه طريق مسدود ولا مجال للخلاص* .

لقد تأملت واقع بلداننا في حاضرها فوجدتها أن لا واحدة منها يصدق عليها اسم دولة بالمعنى المعاصر ، ومواطنها رمز للتخلف والجهالة حتى أولئك الذين درسوا في

---

* هناك قضايا كثيرة يمكن عرضها من أجل الكشف على أن بلداننا لن تستطيع أن تحقق ما حققه الغرب كحضارة وما حققته البلدان كل منها على انفراد، ذلك لأن العالم بكامله كان بالنسبة للغرب سوقاً تجارية لتصريف البضائع وهذا الأمر لن يتحقق للبلدان التي لم تنتم إلى هذه الحضارة.

الغرب وحصلوا على شهادات جامعية إنهم في واقع الحال أنصاف أميين . الدولة ومواطنوها عاجزة ونحن في الألف الثالث عن إنتاج الخبز الذي يأكلونه رغم توفر مصادر ثروة كبيرة كالنفط وغيرها ، وكذلك توفر التربة الصالحة والمياه . المطلوب فقط العمل ولكن لا أحد يحسن العمل والمتعلمون لا يعرفون التخطيط رغم دراستهم له في الجامعات الغربية لأن هذا كثير على الناس التي لم تعرف في عالمها سوى الفوضى والجهل والتخلف . نعم الإنسان يعرف الأشياء التي صنعها بنفسه . وبما أن هذه البلدان لم تصنع شيئاً ولذلك فأنها لا تعرف شيئاً ولذا تبحث عن منقذ لها تحتمي به تحت حجج واهية شتى مثل الحداثة ، ولوج عالم التطور التقني العلمي وغير ذلك من الكلام الفارغ ، لكن ما يلاحظه الإنسان هو أن هذه البلدان تتخلف في كل يوم أعواماً عديدة عن العالم الحضاري بسبب إنجازاته العلمية والتقنية . ما الذي يبقى؟ تأليه الفكر الغربي ، مساومته والقبول بكل ما يقدمه وما يطلبه من هذه البلدان ، كأن تصبح مجتمعات رعوية اشتراكية ، أو تدعوا إلى الرأسمالية وتنقل مظاهر الحياة الغربية إلى المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية ، وماذا ستكون عليه النتيجة مسخ وتشويه للإنسان الذي لم يعرف قبل ذلك أكثر من أفراد القرية التي يعيش فيها ومشاكلها . يقف هذا الإنسان البائس حائراً إزاء ما يراه من استهلاك لا يقوى على تلبيته ، كما وتبهره البضائع الجميلة الوافدة من الغرب وبذلك يكتشف وضاعته وفقره وتخلفه ويصبح الغرب بالنسبة له ذلك العالم السحري الذي لا يعرف كيف عليه أن يسلك وان يتصرف حياله . إن هذه الحالة خلقت قوى مختلفة داخل مجتمعاتنا الرعوية منظمة إما على الطريقة الغربية الرأسمالية أو الشرقية الاشتراكية وترى هذه الأحزاب تقاتل بعضها بعضاً كل باسم شعاراتها التي لا يفهمون منها شيئاً . واحد يندد بالعلاقات الرأسمالية والآخر يندد بالفكر الاشتراكي ، وآخر يدعوا إلى القومية ، وآخر يدعوا إلى العودة إلى التراث . كل هذه الدعاوى عملياً غريبة عن واقع المجتمعات الرعوية . الاشتراكية لم يراد بها أن تنتصر في بلاد رعوية وتخفق في المجتمعات الرأسمالية . إن هذا ضد منطق هذه النظرية في الأساس ، ذلك لأن الاشتراكية كما صورها ماركس يجب أن ترث

الرأسمالية بتطورها العلمي والتقني وثرواتها المادية والروحية الأخرى ولم يخطر بباله يوماً أن الاشتراكية يجب أن تنتصر في مجتمع رعوي . أما دعاة الرأسمالية في العالم المتخلف فإنهم يدعون إلى الانفتاح على الغرب على أساس أن نمط الإنتاج هذا هو السبب في تقدم هذه البلدان ورخائها الاقتصادي . ليست الرأسمالية كنظام بل ما ارتبط بها من تقدم علمي وتقني وغزو الأسواق هو الذي مكنها من أن تصبح نظاماً عالمياً ناجحاً . لكن ماذا يمكن أن تفعل الرأسمالية في مجتمع رعوي سوى زيادة الديون وتحويل البلاد إلى سوق لتصريف البضائع الغربية وما يصاحب هذا من انحلال أخلاقي وتمزق اجتماعي .

هكذا هو حال الحركات القومية التي تربط حركة الواقع إن كانت هناك حركة مع عادات وتقاليد غربية تنسبها إلى التاريخ العربي وما هي بعربية ، وتضع نصب عينيها محاربة الشيء العربي الوحيد ألا وهو الإسلام . إن الحركات القومية هي حركات غربية كالشيوعية والرأسمالية تدعوا إلى العقائد الغربية . إنها دعوة مشبوهة لأن في كل بلد من هذه البلدان يوجد تعدد عرقي ، ولذا لابد للقومية من أن تتبنى الأسلوب الإرهابي من أجل فرض عقيدتها الغربية على الآخرين . أما الحركات الدينية فإنها هي الأخرى حركات متخلفة تدعوا إلى أمور لا تعرف عنها في واقع الحال شيئاً . إنها تتشدق بالعودة إلى سلوك السلف الصالح والعيش طبقاً لأنماط حياتهم . من هو السلف الصالح هذا؟ الجواب بسيط الرسول والصحابة والتابعون . لكن الأمر الذي يجب أن لا يغيب عن أذهاننا وهو ، كيف يمكن تمثل حياة الصحابة هكذا ببساطة وبلا مشاكل وصعوبات من قبل أفراد عاشوا في بيئة مختلفة عن بيئة الصحابة ويحملون في ذواتهم قيماً وأعرافاً وطقوساً غريبة؟ أتساءل هل نستطيع نحن الذين نعيش في الغرب أن نصبح كالإنسان الغربي مهما بذلنا من جهد؟ الجواب كلا . لهذا السبب اندحر الإسلام حالما سيطرت عليه الأعاجم ، حيث سنت كل مجموعة شريعة تعمل بمقتضاها وتمثل مصالحها . وهكذا صار الدين والمسلمون مذاهب وطوائف ولم يبق من التراث شيء يذكر حتى وإن سجل في الكتب ، لأن أنماط الحياة الجديدة مختلفة

تماماً عن تلك التي عرفها العرب في جاهليتهم وإسلامهم . العصر العباسي لا يشبه في شيء العصر الإسلامي الأول لأن هذا الأخير عربي والأول أعجمي . إنهما أنماط حياة مختلفة ومتناقضة . لذا إن ما فعله العرب يخص العرب دون سواهم وهم الوحيدون الذين يقدرون على أن يبعثوا الروح الدينية حية في عالم اليوم لأنهم ذات العلاقة الدينية . من هنا يتضح إن كل ما نعمله وندعوا له ليس إلا أوهاماً لا تجلب إلا الخراب والدمار وذلك يعود إلى أننا لسنا الوحيدين وإنما نقف قبالة عالم جبار لا نعرفه ولا قدرة لنا عليه .

ماذا يبقى لنا أن نفعل ، وهو ما يحدث للأسف ، التكيف والانضواء تحت راية هذا العالم . لهذا تتقبل الناس كل ما هو غربي رغم الرفض الظاهري له . إن هذه الحالة تبين اغتراب الإنسان في هذه المجتمعات في العصر الحالي .

الإنسان العادي يحتاج إلى شيء يؤمن به دائماً بغض النظر عن طبيعة الشيء طالما أنه آت من المجتمعات الحضارية ؛ إن هذا أمر طبيعي لأن الماء ينحدر من العالي إلى الواطئ . لهذا تعتنق الناس الأفكار الوافدة من الغرب على أنها الشيء الوحيد المطلوب في عالم اليوم . لذا تراهم يعتنقون الفكر الشيوعي من دون أن يعرفوا ما الذي يدعوا إليه هذا الفكر ، أو يدعون لمجتمع ليبرالي في مجتمعات رعوية . إن هذا الفكر يمثل حصيلة تطور تاريخية للمجتمعات الأوربية . لهذا يصبح واقع هذه المجتمعات المتخلفة مسرحاً لصراعات دموية نتيجتها الخراب الشامل وهو ما نلمسه اليوم في هذا العالم .

ترى البعض من أشباه الأمية من أساتذة الجامعات يدعون إلى هذا الاتجاه الفكري أو ذاك على أنه الفكر العلمي الصحيح الذي يوفر للإنسان تصوراً حقيقياً عن طبيعة الحياة والإنسان والكون . لهذا نرى البعض يدعوا إلى الماركسية ، والبعض الآخر يدعو إلى الوجودية وغيرها من دون أن يعرفوا أنهم بعملهم هذا ينقلون إلى وعي الناس تصورات لاهوتية غريبة لا تؤدي بالتالي إلا إلى تشويش عقولهم . ما الذي يلهم الناس

في تبني أفكار لا تفقه عنها شيئاً؟ أغلب الظن أزمة حياتهم الاجتماعية والأخلاقية والدينية ؛ كما وأن الفكر الغربي بتعدد أنواعه وأشكاله غزير حركي حديث متجدد وموجه صوب أهداف وغايات حياتية واضحة جلها تصب من أجل إشباع المطاليب الحياتية للإنسان ، أي أنه يحمل سمات ومعالم الحياة الغربية ، في حين أن التصورات المحلية بالية خاملة خرقاء ميتة لا تعرف أهدافاً ولا غايات اجتماعية أو اقتصادية أو دينية واضحة ، إنها تحمل سمات البيئة . لهذا السبب يمكن أن تستبدل هذه التصورات ببساطة لأن الإنسان لا يشعر بالخسارة عند استبدالها لأنه لا يستخدمها في حياته ولا تحقق له مكسباً ، إنها باختصار عديمة النفع .

الإنسان العادي لا يحتاج إلى أفكار وإنما إلى معلومات ، لأنه لا يفكر بل يريد أن يُخبر ما هو الصحيح وما هو الغلط . إنه بحاجة إلى صور وشخصيات تاريخية لكي يثبت بها إيمانه . إن هذا من جانب إيجابي حيث أن الإنسان يتمسك بالمبادئ ، ومن جانب آخر سلبي حيث أنه يتقوقع على هذه الأفكار ويرفض أي فكر آخر مهما بلغت عظمته لأنه لا يستطيع أن يميز ما هو صالح ونافع وجديد حقاً وبين ما هو ضار وفاسد . حياة الإنسان تحكمها العادة والعرف ، بمعنى تحكمها تلك التصورات التي ورثها الإنسان عن البيئة ، والتي تمثل الانطباعات الحياتية الأولى التي حصل عليها كطفل من الأسرة والبيئة والمدرسة والتي تطبع مسار حياته الكامل بطابعها الخاص . إن هذه العادات والأعراف تصبح من حيثيات نفس ووعي الإنسان ولهذا لا يمكنه التحرر منها مهما حاول . إن بالإمكان تعديلها عن طريق إدخال تصورات وتأملات جديدة إلا أنها لا تجتث تماماً . إنها تبقى الخلفية والمادة التي يشكل منها الإنسان تصورات ومعالم حياته الخارجية والباطنية . لهذا ترى الأشخاص الذي اعتنقوا الفكر الغربي يعانون من ازدواجية حيال الفكر الجديد الغازي . إن جوهره باق كما كان نتاج البيئة التي نشأ فيها ولكنه يحاول أن يتقمص شخصية أخرى ، إنه يمثل على نفسه وعلى بيئته . إنه في واقع الحال يعاني من هذه الحالة . لهذا يستغرب البعض من سلوك بعض الأفراد الذين انضموا إلى حزب أو إلى حركة من هذه الحركات الغربية حيث انه ما أن ينحسر مد

هذه الأفكار ترى الناس تنفرج عن هذه الحركات وتهجرها وفي الغالب تنتقل إلى الجهة المضادة كأن يصير الشيوعي المناضل الملحد في لمح البصر متديناً . عندها يطرح السؤال وأين بقيت الشيوعية ، كيف اختفت هكذا ببساطة من دون أثر يذكر؟ الجواب بسيط إن الشيوعية ليست أكثر من شعار سياسي أما جوهر الإنسان الحقيقي فقد بقي مرهوناً بوقائع حياته المتخلفة . إن تصورات الشيوعيين عن الشيوعية بالية وتافهة لأنها تصمم طبقاً لعقول الناس المتخلفة . هل يمكن تصور رؤية الإنسان للشيوعية أو الليبرالية في العالم المتخلف كرؤية الإنسان الغربي لها؟ بالطبع كلا . إن هذا لا يصدق على الفكر الغربي بل على الفكر المحلي أيضا والديني بشكل خاص . عندما يستمع الإنسان إلى أقوال ودعوات الاتجاهات الدينية يستغرب الإنسان من ذلك الكبرياء والتزمت حيال الدين وقضايا العصر . الإنسان يسأل نفسه من أين أتتهم هذه الصلابة والتزمت وقد نشؤوا في مثل هذه البيئات المتخلفة؟ من أين يعرفون بهذه الدقة والصرامة ما يجب أن يكون عليه الحال وهم الأميون المتخلفون حتى وإن كان البعض منهم حاملاً لشهادة جامعية؟ من أين لهم أن يعرفوا ما هو الصحيح إسلامياً وهم لم يعيشوا الإسلام يوماً كما صوره صاحب الدعوة لا نظرياً ولا عملياً ، أي أن هذه البلدان لم تعش الإسلام يوماً ، ذلك لأنها تجمعات بشرية جديدة لا تعرف لها تاريخاً؟ ومع ذلك يغمر الحماس وجدان الكثير من العناصر التي توالي هذه التنظيمات . هل حقاً إن مصدر هذا الشغف هو الدين وحب الخير والرغبة في تحقيق الشرع الإلهي؟ أمر مشكوك فيه . لا أريد أن أشكك بالجميع لأن هناك البعض من الذين لا يعرفون في حياتهم سوى ماورثوه من البيئة الذي تكون التصورات الدينية العنصر الحاسم والأساسي فيه . لكن الدافع للحركات الدينية هو السياسة وليس الدين . لو نسأل البعض كيف يمكن إنتاج واقع إسلامي من أفكار دينية إسلامية؟ عن الأفكار لا تصدر إلا الأفكار ومن غير الممكن أن ننتج الواقع بالفكر ؛ لو جاز ذلك فإننا سنقف وقتها على تربة الهيجيلية وليس الإسلام .

هناك قضية مهمة يسمع بها الإنسان حيثما ذهب ألا وهي الإسلام والعودة إلى

الإسلام . لو يسأل البعض أي إسلام هذا الذي تعنيه الناس؟ إذا كان الحديث عن إسلام صاحب الدعوة فإن صاحب الدعوة غير موجود والإسلام اليوم هو القرآن . أما الصحابة فإنهم بشر ككل الآخرين سوادهم الأعظم أمي تطبع حياتهم البداوة بطابعها الخاص ، ولهذا كانوا وما زالوا في أذهان الناس على أنهم جيل لا يتكرر . إذا كان الأمر هكذا فإن هذا لا يرد إلى الإسلام بالدرجة الأولى وإنما إلى طبع البداوة الصارم . كيف يُطلب من شخص لم يعرف البداوة ولم ينتم لها يوماً أن يتمثل حياة الصحابة ، وهي حياة بدوية بالدرجة الأولى . لقد أرجع عبد الرحمن ابن خلدون فساد «الدول الإسلامية» وتمزق الإسلام وضياع الدين إلى الحياة الحضرية التي قضت على أخلاق البداوة . هذا يعني أن إمكانية تطبيق الإسلام على النحو الذي ارتآه صاحب الدعوة مشروط بوجود البداوة . إن ما يحكى عن صاحب الدعوة أنه قد مدح البداوة وذم التجار . الإسلام اليوم أحزاب وتجمعات لا تحصى ولا تعد ؛ لو جاز القول ، أن كل شخص له إسلامه الخاص به ، وذلك يعود إلى أنه من غير الممكن تصور وجود إسلام من دون العرب* . إن فناء العرق العربي يعني في الوقت ذاته نهاية الإسلام . إن التدمير الوراثي ـ العرقي للعرب يعني تدمير الأعراف والتقاليد التي قام عليها الإسلام . إن التقاليد قوة لا واعية وهي كالعرف إفراز روح الأمة في تطورها التاريخي ، معنى ذلك أن العرف لاينشأ عن المعايشات الفردية اليومية وإنما هو نتاج تطور قوي النفس . لذا لا إسلام بلا عرب . وبما أن العرب الحقيقيون لا يشكلون إلا جزيئة صغيرة موجودة معظمها في العراق ، لذا من الصعب تصور نجاح الإسلام في أي مكان . لو نجحت مثل هذه الظاهرة فإنها ستكون ظاهرة سياسية خاصة بالبلد ذاته ، كما حصل في إيران أو الباكستان أو غيرها .

إن البلدان الإسلامية ليست فقط غير قادرة على جعل الإسلام طريقة حياة ، بل أنها مهددة بالتقسيم بسبب الاختلافات الدينية والعرقية . أغلب الظن سيصبح البلد الواحد عدة بلدان . إن أزمة حياتنا ستستمر وتتواصل وقد تزداد سوءاً لأن المشاكل العصرية لا

* كلمة عربي يراد بها أبناء العشائر العربية فقط وليس المستعربة .

يمكن حلها من دون العلم والتقنية . قبل أن تمتلك هذه المجتمعات العلم والتقنية لا يمكنها الحديث عن حل إسلامي أو قومي أو ليبرالي أو شيوعي . إن نجاح العقيدة مشروط بالنجاح العلمي التقني . من يريد دولة إسلامية أو قومية أو ليبرالية أو شيوعية عليه أولاً أن يخلق مقوماتها الأساسية ألا وهما العلم والتقنية . خلافاً لذلك تكون كل الدعاوى باطلة ، وسوف يكون كل ما تفعله هذه الحركات والأحزاب ضاراً بهم بالدرجة الأولى ويثيرون بذلك حنق وسخط العالم المتحضر عليهم ، لأنه يرى في نشاطاتهم أعمالاً إرهابية ، متخلفة ، منحطة ومقرفة ولذا لابد من مكافحتها والقضاء عليها . لهذا تصير هذه البلدان فريسة سهلة للغرب وسيحطمها قبل أن تقوى على الوقوف على قدميها وهو ما نلمسه اليوم من حقد وكراهية وسخط على هذا العالم . المذنب ليس الغرب بل دعاة هذه الحركات في هذا العالم . الجاهل والمتخلف لا يمكن أن يخدم قضية حضارية عصرية ، بل بالعكس يؤدي إلى الإضرار بها ؛ وخير القول في هذا هو : «الناس أعداء ما جهلوا» .

إن هذا العمل هو تجربة حياتية فكرية وسياسية دعتني في نهاية المطاف إلى أن أتأمل المنابع الفكرية للثقافة الغربية والكشف عن معاني منطقها الباطن ، ولهذا لم أجد تفسيراً عقلياً مقبولاً يعكس حقيقة هذا الفكر غير النزعة الصوفية ، والفكر الاجتماعي والسياسي هو الآخر انعكاس فكري لواقع هذه المجتمعات . لهذا أن المجتمع الذي يريد أن يتحرر عليه أن ينتج قيمه الخاصة به ، ولن يشفع له في ذلك لا دين ولا قومية إذا أخفق في هذا الميدان .

صوفيّة الفكر الفلسفيّ

ديانة بلا دين وبلا إله

مع ملحق في الماركسيّة والمسيحيّة





المملكة الأردنية الهاشمية - عمان / وسط البلد
خلف مطعم القدس / ص.ب ٧٧٧٢ - هاتف ٤٦٣٨٦٨٨
فاكس ٤٦٥٧٤٤٥ • منشورات في العام ٢٠٠٠م
• الغلاف: زهير أبو شايب.